This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600070249S

Darlegung
des
wahren Verhältniſſes
der
Naturphiloſophie
zu der
verbeſſerten
Fichte'ſchen Lehre.

Eine Erläuterungsſchrift der erſten
von
F. W. J. Schelling.

Tübingen,
in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung
1806.

265. i. 336.

Vorbericht.

Von dem philoſophiſchen Theil der Fichte'ſchen Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten ſchrieb der Verfaſſer eine, in No. 150 und 151. der Jena'ſchen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte, beurtheilende Darſtellung, bevor ihm die Exiſtenz der beyden andern, faſt zu gleicher Zeit herausgekommnen, Fichte'ſchen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weiſe nicht zu Geſicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteriſtik des Zeitalters, und die Anweiſung zum ſeligen Leben geleſen, erkannte er, daß ſeine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth beſtehen möchte, daß ſie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichte'ſcher Spekulation umfaſſe, indem dieſe ſelbſt von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und ſich nun eine, nicht bloß einfache, ſondern doppelte und dreyfache, Duplicität in dem Geiſte des Urhebers — eine Verſchiedenheit des Verfaſſers der Anweiſung z. ſ. L. von ſich ſelber, nicht allein in ſeiner erſten Geſtalt, ſondern auch von ſich, als Verfaſſer der Erlangiſchen Vorleſungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Dieſe Bemerkung und die Lage, in die er ſich durch den ganz eignen Fichte'ſchen Synkretismus gegen Fichte'ſche Philoſophie überhaupt geſetzt ſah, bewog den Verfaſſer, eine ausführlichere Darlegung dieſes Verhältniſſes zu entwerfen. Aus dieſer ergiebt ſich von ſelbſt die eingeſchränkte Bedeutung jener erſten Beurtheilung, welche allerdings nicht vorausſah, wozu ſich Herr

Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichte'schen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andre folgt, enthaltend einige, in Würzburg gehaltne, Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichte's nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Hr. Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beylegt.

Druckfehler-Verzeichniß.

Man bittet insbesondre die mit einem * bezeichneten Fehler vor dem Lesen zu verbessern.

Seit. 4 Zeil. 1 ist statt: seyen zu lesen seyn.
— 5 — 10 — — dermaligen z. l. damaligen.
— 6 — 10 v. u. ist statt erndtnen zu l. erndten.
— 10 — 4 Anm. ist nach beyde zu setzen ein Comma.
* — 12 — 2 v. u. ist statt Idee zu lesen Ideen.
* — 16 — 12 — — ist nach Idee auszulöschen das in.
— 24 — 13 v. o. ist statt geschehen z. l. geschehe.
— 28 — 9 — — — darzustellend zu setz. darzustellen.
— 35 — 4 v. u. ist statt: verläugnen z. l. verlängern.
— 38 — 15 v. o. ist st. reine zu l. rein.
— 53 — 12 v. u. ist das es auszulassen.
— 61 — 9 v. u. — — als auszulassen.
— 71 — 4 v. u. ist nach: nennt. das Punktum auszulass. und statt Diese zu l. diese.
— 73 — 1 ist st. dem z. l. den.
— — — 6 nach Wissen adde: ist.
— — — 11 st. nie l. ein. S. 74 Z. 2 st. den l. dem.
— 75 — 9 v. u. st. einen l. einem.
— 82 — 8 v. u. st. hie l. hin.
— 123 — 13 v. o. ist vor: wie ein: ist zu setzen.

Die Abſicht dieſer Schrift, wie ſchon der Titel andeutet, iſt keineswegs eine vergleichende Zuſammenſtellung der Naturphiloſophie mit der urſprünglichen Wiſſenſchaftslehre. Findet zwiſchen beyden irgend ein Verhältniß ſtatt: ſo iſt dieſes für jeden, der deutſche Bücher leſen und philoſophiſche verſtehen kann, ſeit geraumer Zeit klar und entſchieden, und es iſt nicht die Art des Verfaſſers, auf ſeinem Wege zurückzugehn und das bereits Geſchehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfodert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieſer Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es ſey eine Erkenntniß des An-ſich oder Abſoluten für den Menſchen ewig unmöglich; wir können nur von unſerm Wiſſen wiſſen, nur von dieſem als dem unſrigen ausgehen, und eben ſo nur in demſelben verbleiben; die Natur ſey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; ſie beſtehe allein in Affektionen unſres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die ſich dieſes eingeſchloſſen fühlt,

sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es stand nicht in Herrn Fichte's Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verläugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das letzte konnte, das erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehn kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden,

ſeinen Geiſt nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menſchen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte ſtand und denen nicht ſelten ſogar die erſte Idee der Philoſophie abgieng, mochte die bloße Verſicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfaſſer der Charakteriſtik, welche im kritiſchen Journal der Philoſophie Bd. II. Hft. 1. vom Fichte'ſchen Syſteme gegeben wurde, war dieſe Einrede, wenn ſie nicht durch eine beſtimmte und überzeugende Nachweiſung des Nichtverſtehens unterſtützt war, als eine ſchlechte Ausflucht anzuſehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernſtes, mit dem ſie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewieſen zu werden. Daß ihn ſeine vormaligen Gegner nicht verſtanden, war glaublich, denn ſie fanden insgeſammt, daß Hr. Fichte transcendent und zu metaphyſiſch ſey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, ſie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit ſeiner Philoſophie begreiflich zu machen. Wir geſtanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengeſetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch ſeinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterſchied zum Verſtehen zu zwingen, ſo konnten wir annehmen, daß dieſer Unterricht nicht grade an uns werde verloren gegangen ſeyn. Es iſt auch nicht abzuſehn, was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch

für ein besondrer Geist verborgen seyen, oder wie man sie sollte misdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebnen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig in's Reine kommen können. Es giebt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meynte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu, als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die, über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichte's Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801. in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806. einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er

den Beweis, daß er von uns nicht verſtanden worden, bis jetzt ſchuldig geblieben, und wird ihn auch wohl ſchuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widerſprechen, wollten wir ihm nach dem oben Geſagten gern erlaſſen.

Es hatte alſo bey dem Schweigen ſein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich misverſtandenen nun das richtig verſtandene, alle Misdeutungen aufhebende Syſtem entgegenzuſtellen, womit man ſich zur dermaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger ſeyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich ſonſt Herrn Fichte'n der ſchlechteſte Gegner nicht zu gering erſchien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterſtille, von der man unmöglich vorausſehen konnte, daß ſie ſich in ſo ſanften Regen, wie jetzt im ſeligen Leben, auflöſen würde. Hauptſächlich aber ließ ſich erwarten, daß, während eine höhere Anſicht der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieſes Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergeſſenheit ſinken würde, ſo daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung deſſen zu bringen, was Hr. Fichte vor dieſem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere

Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in ſich trug, an ſich bringen mochte.

Nun, nachdem dies ſo weit gediehen und jene Grundidee der Philoſophie gegen die große Maſſe des Zeitalters und den Anbau Fichteſcher Verhärtung in den Geiſtern und Gemüthern deſſelben ſo weit durchgeſetzt worden, daß wenigſtens von der wiſſenſchaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt: jetzt kommt Hr. Fichte tanquam re bene gesta und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Beſitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erſte dieß aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemiſchte Publikum mit der Verkündung deſſelben zu überraſchen: des beſten Willens, grosherzig zu erndten, das er nicht geſäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiöſen und ſittlichen Ideen der höhern Anſicht fähig war, von ihm ſelbſt an ſich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunſtreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Urſprünglichkeit des Schmucks ja kein Menſch Zweifel trage, werden die Naturphiloſophen auf's tiefſte herabgeſetzt und auf's kräftigſte geſchmäht. *)

*) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten, und

Ein Hauptſatz der Fichte'ſchen Lehre, nicht nur ein im Vorbeygehn hingeworfener Gedanke, ſondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer ſey, indem er nur die abſolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müße. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und ſpricht: Alles Seyn iſt lebendig, und es giebt kein andres Seyn als das Leben. Das Abſolute, oder Gott iſt ſelbſt das Leben. Gott iſt alles Seyn, und außer ihm kein Seyn; (E. 2te Vorl.). Sonſt lehrte er: In Anſehung des Abſoluten oder An-ſich beſteht ein ewiger Widerſpruch, denn es ſoll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, ſondern außer ihm ſeyn; ſonſt wäre es kein An-ſich. Dieß iſt der nie zu durchbrechende Zirkel, deſſen Entdeckung das Verdienſt der Wiſſenſchaftslehre iſt, und in welchem alle endliche Naturen unrettbar befangen und ewig eingeſchloſſen ſind. (Grundlage der Wiſſenſchaftslehre praktiſcher Theil S. 270.). Nun aber vernehmen wir: „Es iſt zwiſchen dem Abſoluten, oder Gott und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel keine Trennung, ſondern

die Anweiſung zum ſeligen Leben beziehen. Die angegebne Ordnung iſt zugleich die der Entſtehung dieſer Schriften; wir werden in der Folge die erſte derſelben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweyte durch E. V., die dritte durch ſ. L. bezeichnen.

beyde gehen völlig in einander auf, (ſ. L. S. 88.). Hr. Fichte hatte ſeine ganze Philoſophie zu Stande gebracht und vielfach dargeſtellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringſte Erwähnung zu thun; bis er im Jahr 1798 die Reſultate ſeines Philoſophirens über dieſen Gegenſtand mittheilte, und auch da nur, weil zu beſorgen war, daß ein vorlauter Schriftſteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unſres Glaubens an eine göttliche Weltregierung Philoſ. J. 1798 1ſtes Heft. S. 1. 2.) Nunmehr aber ſoll alles Philoſophiren beginnen von der göttlichen Idee und die Liebe, mit der dieſe Idee ſich ſelbſt in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang ſeyn aller Wiſſenſchaft. Sonſt (man ſehe ebendaſelbſt) wußte der Philoſoph zu gut, daß nur eine verirrte Philoſophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären deſſen Daſeyn ſie nicht läugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott ſchließt: dieſer Schluß aber iſt Aberglaube und giebt zum Produkt Götzendienſt u. ſ. w. Jetzt iſt dieſer Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott iſt, leuchtet dem, nur ein wenig ernſthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daſeyn, das immer nur in einem andern Daſeyn gegründet iſt, ein Daſeyn zu Grunde zu legen, welches (Daſeyn?) den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt habe. (E. V. S. 169.)

Nicht daß Hr. Fichte dieſe oder jene Sätze aufſtellt, ſondern daß Er überhaupt in dieſer Region angetroffen wird, iſt das Verwunderſame. Wir hatten ihm nachgewieſen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philoſophie gemacht (Philoſophie und Religion S. 42. u. f.); nun erklärt er eben dieſes Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichte'ſche Philoſophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft erſtarrter Verſtand ſey. (Krit. J. a. a. O.) Jetzt ſpricht er von Liebe und vom Apoſtel Johannes, und die in Gott ſich ſelbſt vernichtende Reflexion iſt das Höchſte. Den auffallendſten Gegenſatz bildet die einſt alle Religion verſchlingende Moral mit der jetzt durch eben dieſe Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moraliſchen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Weſens höchſt unwürdig, höchſt verdächtig, (Worte des Philoſ. Journals von 1798. 8tes Heft. S. 379.) Ebenſo war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menſchlicher Natur völlig erſchöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja dieſe war das einzig Reale der Welt und des Menſchen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verſchwunden, hat man die Bedingung des ſeligen Lebens in die Tugend geſetzt und ſo auf wildem Holz

edle Früchte gesucht." (s. L. S. 23.) Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit, — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben, Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bey Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdringt. *)

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsam störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet; und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

*) Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey Eins und dasselbe mit ihr), beyde Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt inniglich hasse (Gr. S. 221) dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahrs 1805 erschienene Schrift: Beyträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung) wo §. 50. besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Indeß das alles hat nun Herr Fichte einmal an ſich gebracht, (ſein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten, das ſelige Leben und die Liebe ſelber, und wir wenigſtens ſind nicht gemeynt, ihm dieſes Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm ſo gut geworden, dieß alles ſo weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meynten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie ſie, läugnen, er werde ſtatt des heitern und ſeligen Gottes das finſtre Götzenbild der Subjektivität und einer ſchnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wiſſenſchaft bey ihm, und betrachten ſie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich ſchmäht und ſogar verläumdet, und ſo das letzte Band entzwey ſchneidet, das zwiſchen Menſchen entgegengeſetzter Denkart durch inneres Maß und äußre Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des erſten willen, gern vergeſſen.

Was uns bewegt die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen iſt nicht dieſes, ſondern die Bemerkung, daß er ſelbſt durch die an ſich gebrachten Grundſätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo ſie zur letzten Entſcheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugeſtanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine ſo arge Inkonſequenz, ein ſo unvollſtändiges Bewußtſeyn von

dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft, (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höhern Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen, und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Idee nur bedient, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur

die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Misgestalt seines Systems zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lautrer Meynung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt: von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bey dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel, uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Führ-wahr-halten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitre Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn Seyn.

dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft, (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höhern Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen, und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Idee nur bedient, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur

die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Misgestalt seines Systems zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lautrer Meynung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt: von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bey dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel, uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Führ-wahr-halten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitre Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich; absolut; weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre, (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn; und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken ist eben so unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und, in allem Anschaubaren, wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Wir wollen dasselbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugiebt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden. (s. L. S. 19.) Denkt er nur wirklich Gott, so denkt er ihn als das allein-Reale, das wesentlich selbst das Seyn ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt seyn,

ohne eben darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu seyn; und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das läugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er giebt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andre Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d. h. er wird nicht Gott seyn.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.

Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Seyn ist Wahrheit und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß seyn, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht

wahr. Der Philoſoph alſo, welcher redet von der Natur als einer ſolchen, die nicht iſt, redet nicht von dem Wahren, und redet ſelbſt nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein ſolches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philoſophie muß reden von dem das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur und umgekehrt. Darum iſt alle wahre Philoſophie, d. h. alle welche Erkenntniß des allein-Wahren und Poſitiven iſt, ipso facto Naturphiloſophie; und wird auch wohl ſo lange, als dieſe Erkenntniß nicht allgemein geworden, dieſen Namen tragen, um ſich von der falſchen zu unterſcheiden, die da iſt in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieſer Idee in der Naturphiloſophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unſerer Anſicht iſt die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens, und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott iſt geſetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich exiſtirte oder ich könnte ſie als vernichtet ſetzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: ſo müßte denſelben Augenblick ſich die wirkliche Welt mir erfüllen; (dieß iſt der Sinn der oft misverſtandnen Identität des Idealen und Realen). Ihr ſprecht wohl dazwiſchen von einer

ge-

gegebnen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebnen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen: aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d. h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meynt) denken und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebnen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht und darum so entschließt euch, vorerst das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-seyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch

das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Foderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unsrer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darinn allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibnitz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre, als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und so weit er dieß versuchte, die Fortführung mislang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf

jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedne Ziel, die bestimmte Schranke: denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichte'schen Erlanger Vorlesungen in der Jenaischen Litteratur-Zeitung (1806 Nro. 91 u. 92.), dessen Anzeige ein Muster von Schonung *)

*) Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine leidenschaftliche Recension genannt wird. M. s. die 2te Beylage zum s. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

scheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andre von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechthin Positive, das absolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bey dem er stehen geblieben und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt, dem der idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig, uns hierinn sich selbst gleich zu setzen. „Darinn also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten" — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darinn, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beyde, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, (welche ihm in jenem

Zuſammenhange ganz daſſelbe mit Naturphiloſophie bedeutet), vollkommen einig." (Gr. S. 247—248.) Daß er dieß nun von der Schwärmerei ſagt, darinn ſind wir allerdings völlig mit ihm einverſtanden. Wir glauben, daß dieß eben ſchon die ganze und volle Schwärmerei iſt, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu ſetzen; daß er aber die Vernunftwiſſenſchaft hierinn der Schwärmerei gleich ſetzt, darüber ſind wir der Ueberzeugung, daß ſie weder dieß, noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf dieſe offenbare Unkenntniß des erſten Grundes unſrer Anſicht bauet nun Hr. Fichte ſeine folgende Chrie gegen dieſelbe, und meynt es gar klug anzufangen, wenn er ihr ſchuld giebt: ſie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wiſſenſchaft. (Gr. S. 242.) Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, daß er nicht geſchrieben, durchgeſchlafen, daß er ſo gar nicht wiſſen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bey dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meiſten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beſeufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermeſſenheit, des Stolzes, des Wahnſinns, von Gott oder dem Abſoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie? ſagen dieſe Klugen, faſt mit den Worten des Hrn. Fichte, (Phil. J. 1798. Heft 1. S. 17.) Wie? ihr ſeyd endlich, und wie ſollte das Endliche je

das Unendliche begreifen?“ und dabey blaſen ſie ſich wegen ihrer ſpekulativen Demüthigkeit noch recht auf, und ſtellen ſich an, als ob ſie uns gänzlich geſchlagen hätten.

Wie kommt alſo Hr. Fichte zu jener Angabe? Wir wollen verſuchen, da kein Grund derſelben im Gegenſtand zu finden iſt, ſie aus den übrigen Umſtänden genetiſch abzuleiten.

Als die Naturphiloſophie und als jene treffliche Kritik des Fichte'ſchen Syſtems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beſchäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bittres Unrecht ihm geſchehen, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denkſyſtem einverſtanden ſey, nur daß er es tiefer zu begründen und ſonach erſt recht ſicher zu ſtellen geſucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun beſtehe und es auſſerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweiſe deſſelben Zeitalters etwas ganz Entſetzliches, daß der Menſch ſich den ewigen Geſetzen einer ſtrengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er ſchon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und ſich allerwärts durch ſie eingeengt fühlt. Wäre nur dieſe beſchränkende und halsſtarrige Natur nicht, ſo ließe ſich ſchon um vieles freier leben, beſonders aber um vieles freier denken. Iſt doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkühr des Den-

kens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders, denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bey dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte: wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudringen; um die an sich gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtiget: so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter, in die Mitte, der allein die Wahrheit

weiß und ſie jedem zutheilt nach ſeiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird ſich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen laſſen, da der Hauptſache doch nicht mehr zu ſteuern iſt, nur daß denen, die gewagt haben, es ſo freventlich anzutaſten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters iſt nach Hrn. Fichte, daß es alles verſtehen und klärlich (wahrſcheinlich ſonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als ſeyend noch als bindend will gelten laſſen, als was es alſo erkannt hat. (Gr. S. 39. f.) Im Grunde iſt dieß ein ſchöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwiſſenſchaft will alles klärlich (Gr. S. 243.) begreifen; und nur in der Art und Weiſe iſt gefehlt worden. Wir andern nun, meynt er, haben eben dieſes auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weiſe zu, es ſo zu ſchelten, und ihm (Hrn. Fichte) darinn vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler iſt ſolches Unrechtes. Unſer Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen ſich ſelbſt, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerſeits doch das durchgängige Begreifen-wollen verdammt, gleichwohl aber andrerſeits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, ſo müßen wir nothwendig die entgegengeſetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als ſolches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgeſtellt werden müße. Menſchen, die dieß thun,

und die dieß Undegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeyschaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen, die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestossen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276.) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt," Unsinn bricht ein; „das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft." (Ebend.) Auf daher, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andre, der nur Frechheit genug hätte, sich eben so hinstellen und die Naturphilosophie grade eben so a priori, als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittel-

mäßige Sophist aus jeder willkührlich angenommenen und noch viel schlimmern Voraussetzung die Naturphilosophie eben so bündig würde abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andre Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbey zu rufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellend gesucht haben; auch gegen Hrn. Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden und er hat nicht ermangelt, jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andre, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müßen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. —"

Ganz richtig: „unsre Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun." Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano Bruno, den Vanini, wirklich verbrannt und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beynah auch verbrannt hätte, (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen ra-

then, aber ſagen muß ich es, und fühle mich getrieben auf die Ordnung ſtörenden Folgen dieſer Lehre aufmerkſam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Urſprung des rhetoriſchen Kunſtwerks beleuchtet und ſeinen Werth dargethan, ſo giebt es uns dagegen die Veranlaſſung, in eine mit der gegenwärtigen Darſtellung in naher Verwandtſchaft ſtehende Unterſuchung einzugehn, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hauſe ſey?

Das Princip des Nichtbegreifens, oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgeſtellt zu haben, iſt der Naturphiloſophie unſres Wiſſens noch nie vorgeworfen worden: das Verdienſt dieſer Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er ſelbſt keine Anſprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was ſie nicht verſtanden; und ſo wäre zu verwundern, wenn daſſelbe nicht auch mit der Naturphiloſophie oftmals geſchehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That ſo ſehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas ſo ausnehmend Originelles vorzubringen? — Ganz das Gegentheil iſt der Fall! Nicht begreifen will das Zeitalter, ſtupid verlangt es zu bleiben. Selbſt mit der Einſchränkung, daß es alles nur ſinnlich

und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehn? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn.) Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und versöhnt wird, alle diese Phänomene sind eben so viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkne Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben; und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter, und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und

Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht, eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim.

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden, und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beyfalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Spekulation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und

der vollkommenſte Diener des Zeitalters geweſen als eben Hr. Fichte; der in der Beſtimmung des Menſchen das Wiſſen auf ein Wiſſen des Ich um ſich ſelbſt und ſeine empiriſchen Zuſtände beſchränkt, alles ſpekulative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwiſſen anheimſtellt. Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bey ihm anfängt, und unüberwindlich feſtſitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden ſollte, d. h. eben bey der Hauptſache.

Das unläugbare ſubjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat ſich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens ſicher geſtellt, ſeitdem man in dem Verſtand das eigentlich böſe Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieſer die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen, und wird in die Wüſte geſchickt: nur Schade daß er dort nicht bleibt, ſondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philoſophie, der Verſtand zu einem ſelbſtſtändigen und ſtarren Vermögen erhoben worden, verſagt er der Vernunft ſeine Dienſte und erkennt die Dinge auf ſeine eigne Hand, und iſt ſo übermächtig geworden, daß die Vernunft ſelbſt aus Furcht vor ihm verſtummt. Weg mit dieſen Ideen, ſagt der Verſtändige, ich fürchte ſonſt ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich ſelbſt zu gut, der übergroße Verſtand möchte mir das Göttliche

lliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln! Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen, als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas äußer ihm, in ein Objekt, verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwey so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andre gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist eben so nothwendig und ewig bey der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bey dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichtto-

talität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität und auch er wird begreifen, und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgiebt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand, und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen, und ihm, von da aus, alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir, durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transcendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht, und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den Willen hat, sich die-

ser zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verstand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringsten des Verstandes theilhaftig zu seyn, diesen mögen wir allerdings schlechthin Unbegreifliches lehren, und es ist weder unser Wunsch noch Wille, von diesen begriffen zu werden.

Der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft, und übt sie wenigstens auf negative Weise aus, wie wir an den ächten Naturforschern sehen, die da vor nichts mehr warnen, als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verstandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Versuche nur der Verstand die Anwendung des Gesetzes der Ursache und Wirkung, und er wird inne werden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du sagst z. B., die Ursache, durch welche irgend ein Körper in elektrischem Zustand ist, sey ein andrer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Ursache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper ist Bedingung, Veranlassung der Erweckung, aber nicht ihre Ursache, und in's Unendliche kannst du die Reihe dieser Bedingungen verläugnen, ohne je zur wahren Ursache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Ursache setzest, setzest du auf irgend eine Weise ein Absolutes, wär' es auch nur als elektrische Materie, die dann nicht weiter

erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde nichts Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut, ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Richtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden, und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehn können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umsponnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädikat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebnen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe, als die erste, kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeiſter nennen Doktor Luther und ſeine Zeitgenoſſen Menſchen, die eine gewiße Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet ſind, und nur durch ihre Subjektivität zuſammengehalten werden, aber weder in ihnen ſelbſt, noch an ſich einen objektiven Grund und Zuſammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles was allein Sache des Subjekts iſt, und dennoch für Wahrheit angeſehn ſeyn will, ſucht den Charakter innrer Allgemeingültigkeit durch den äuſſern, des allgemeinen Geltens, ſich zu erſetzen und zu erheucheln, d. h. es ſtrebt, ſich ſelbſt zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort: Parthei zu ſtiften. Schwärmer iſt, wer auf dieſe Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat; bedarf zur Ergänzung ſeiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität: vielmehr ihm iſt zuwider, er verabſcheuet, ja er könnte ſich fürchten vor der Sekte, die ſich ohne ſeine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menſchenmenge, die ſeiner Lehre beyzuſtimmen und ſie zu behaupten nur ſubjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge ſchwacher Hingebung und eines verſtandloſen Eifers folgte. Denn ſolche Menſchen ſind nur geeignet, die himmliſche Reinheit der Sache zu trüben, den ſchattenloſen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu

verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Foderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andre herbey, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meynen, und wenn nur die anhangende Masse in's Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meynung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das reine Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müßen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewiße Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten

ſich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuſchaffen wäre. Eben ſo die Bilderſtürmer, und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturſtürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Poſitive ging, deſſen man doch nicht entbehren kann, und eine poſitive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer ſtumm, und griffen in der Noth ſelbſt zu dem, das ſie erſt verdammten.

Die unleidlichſten aller Schwärmer ſind aber ohne Zweifel die, welche über den geſunden Menſchenverſtand ſich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die ſie im Grunde von ihm ſelbſt entlehnt und nur herausgeriſſen haben aus der Beſchränkung, in welcher er ſie enthielt. Der geſunde Verſtand kann, eben dieſes Umſtandes wegen, ſich ſelbſt nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt ſich verwirrt durch ſie. An dieſer Verwirrung ergötzen ſich denn jene, und denken Wunder wie hoch ſie über dem armen Volke ſtehen, und ſchmähen es wegen ſeiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, ſich gegen ſeine eigne Wahrheit zu empören, ſobald ſie ihm in allgemeiner und wiſſenſchaftlicher Geſtalt vorgehalten wird. Indem ſie nun gegen den geſunden Verſtand vornehm thun und hochfahrend, ſollen zugleich die wiſſenſchaftlich-

Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Verstehen (als wäre dieß eine so halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehn, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beyspiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt: daß wer Recht thut Gott angenehm ist, und darinn das Wesentliche aller Religion bestehe; alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volkes, von erhabner Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott, als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Tröster, und weißt nicht mehr, denn wir, ob du gleich dich erhebest, und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des

gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen seine Größe, denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet die Mutter, die ihn gesäugt und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bey ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtseyn des eignen Werthes: mit Einem Wort: Bauernstolz, den ein geistreicher Verstorbner auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet: Verfolgung seines wahren oder vermeynten Rechtes bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wenn ein unbiegsames Bestreben, seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudringen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einseitigen Bildung in ihrer grellsten Abgeschnittenheit, als wissenschaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein solches Bestreben Schwärmen heißt, wer hat in dieser ganzen Zeit ärger, lauter und im ei-

erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde nichts Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut, ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Richtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden, und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehn können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umsponnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädikat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebnen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe, als die erste, kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewiße Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehn seyn will, sucht den Charakter innrer Allgemeingültigkeit durch den äussern, des allgemeinen Geltens, sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort: Parthei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat; bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität: vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beyzustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu

gentlichſten Sinne geſchwärmt, als eben Hr. Fichte? Sein Syſtem iſt nie und nirgends in anderer Geſtalt aufgetreten, als der eines bloß ſubjektiven Zuſammenhangs; nicht durch eine lebendige Expanſion und Geſtaltung des Princips ſelbſt, ſondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden ſich erzeugend und anſchießend. Er ſetzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal iſt, da ſie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollſtändiges, das eines andern bedarf, ſonach ein durch Abſtraktion von dieſem andern Erzeugtes, welches andre dann wiederum nicht vollſtändig ſeyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, iſt abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abſtraktion ab, und auch es ſelbſt erhält nicht ſeine volle Ergänzung in einem ſelbſt Vollendeten auf Einmal, ſondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der Progressus in infinitum, (die letzte Zuflucht aller Philoſophie, welche nicht die Totalität ſchon im erſten Princip erkennt), der Noth ein Ende macht. Der Zuſammenhang, der dadurch entſteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip ſelbſt, ſondern lediglich im Denkenden; dieſes verhält ſich als das einzige auch nur ſcheinbar Thätige, in der Entwicklung, das Princip ſelbſt aber, da es nur durch ſeinen Mangel wirkſam iſt, als das völlig Todte.

Dieſer Zuſammenhang läßt ſich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darſtellen. Sondern, wenn

ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen, (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?); so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modifikabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist, und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt — und mit Einem Schlage in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdringen, d. h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey, die Dinge zu begreifen, daß jeder andre Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobey es denn aber auch sein Bewenden hat und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig, seyn, weil er ganz auf Willkühr beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichte'sche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu ge-

ben, ſo würde er wohl keinen Augenblick anſtehen, ſeine Wiſſenſchaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß ſelber anſtändiger finden, als unter der Form populärer Verleſungen die verbeſſerten, und entlehnte, Ideen als die urſprünglichen und eignen in's Publikum zu bringen, und dabey von ſeiner Klarheit und der Durchſichtigkeit ſeines Syſtems für ihn ſelbſt Worte zu machen. Des wahren Künſtlers Art iſt, nicht viel von ſeiner Kunſt zu reden, ſondern zu thun; der ſich der Klarheit bewußt iſt, wird ſich nicht mit Beſchreibungen derſelben aufhalten. — Er empfindet, ſagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerſtreben ſich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erſcheinen. Jedem derſelben ſetzt er eine andere Entſchuldigung des Druckenlaſſens vor. Dem zuerſt erſchienenen, der Erlanger Vorleſungen: daß denn doch noch der eine oder der andre im Publikum ſeyn möchte, dem ſie nützlich ſeyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom ſeligen Leben, die Ueberredung ſeiner Freunde, die es nun verantworten müßen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entſchließung zum Abdruck müße, eben ſo wie die Schrift, für ſich ſelbſt ſprechen. — Wer etwas gründliches und tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht anſehen, der wahrhaft Getriebene und

Begeisterte nach dem Beyfall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache *).

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu Leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, so viel man sehn kann, nichts als die leidige Naturspekulation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Foderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehn, auf Hrn. Fichte's Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Zepter aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen wenn auch nur etwa aus Rouſseau's Pygmalion aufgegriffnen Gedanken, eine

*) In der schon erwähnten Beylage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deswegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müße sonach glauben daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm, wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

die endliche Welt, ſondern zu jeden von dieſen bedarf es wieder eines beſondern Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit iſt, ſo iſt die vielfach gebrochne, verſchränkte und kleinlich zuſammengeſetzte Darſtellung wenigſtens kein Beweis der Wahrheit Fichte'ſcher Lehren, und es wäre ihm in dieſer Hinſicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünſchen, ſo wie, daß ihm wie dieſem die Wahrheit des Ganzen, ſich durch die Erklärung aller Theile aus dieſem Ganzen beſtätigen möchte (Gr. S. 255).

Was iſt es dann alſo, das ihm allein eigentlich zukommt, und worinn er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muſter iſt? Es iſt das Talent Worte zu machen, aus einander zu ſetzen, wie es die deutſche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, ſo er ſelbſt etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in ſeine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir ſagend, was und wie du es zu denken habeſt, ſondern auch, was du dabey etwa denken könnteſt aber nicht ſolleſt, und dieß bis auf die äußerſte Möglichkeit deines Misverſtandes, mit wahrer Selbſtaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bey dem Geſchäft zu widerſtehen; ein Wort- und Redekünſtler der höchſten Art, ein Meiſter der Verſtändlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verſtehen, wie Sokrates.

An ſich ſelbſt unlebendig aber, und durch keine

Redner-

Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grundbeschaffenheit der Fichte'schen Philosophie nachgewiesen; ihr ist das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben diesen innern Zwiespalt in seinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will; so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d. h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen, und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz eben so ursprünglich und wahr, als die Einheit, und nur damit, daß sie beyde gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d. h. sie setzt ihn als Ge-

gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichte'sche Lehre gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesnes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns, oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen, oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz,

enthält noch keinen; dieſer erſte wahre Gegenſatz iſt dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu dieſem Gegenſatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbſtoffenbarung, die da ſelber das Seyn iſt, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Weſen, das bloß es ſelbſt wäre, als ein reines Eins, (wenn nämlich ein ſolches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt, denn es hätte nichts, darinn es ſich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht, als Eins ſeyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, iſt eben die Selbſtoffenbarung. Soll es als Eins ſeyn: ſo muß es ſich offenbaren in ihm ſelbſt; es offenbart ſich aber nicht, wenn es bloß es ſelbſt, wenn es es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes, und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern iſt.

Wer dieſen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbſtoffenbarung iſt, worüber er ſich an das früher geſagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein andres reales Seyn giebt, als eben in der Selbſtoffenbarung: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieſer ſeiner abſtrakten Einheit, ſich ſelbſt offenbar werden könne, welches er zu beweiſen hätte. So lange er nicht entweder dieſen oder den erſten Beweis ge-

führt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist, oder existirt, in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Andern sey.

Dieses Andre, (um unsern Satz näher zu bestimmen) was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was als Eines ist, in dem Seyn selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn müße, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen diesen Satz durch einige Beyspiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beyspiele als unsre Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehn nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre; alle hier möglichen Beyspiele sind nur

einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachteſt alſo z. B. ein körperliches Ding, und, ſiehſt du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewißen nicht weiter theilbaren Körperchen, (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verſtändlich werden können), ſo betrachteſt du dieſen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine ſchlechthin untheilbare und identiſche Poſition. Aber er würde als das bloße Eins, das er iſt, nicht ſich ſelbſt offenbar ſeyn, wenn er nicht in ſich ſelbſt einen Widerhall dieſer Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und eben dieſes, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von ſich ſelbſt iſt, nennſt du die Exiſtenz, das Seyn dieſes Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Poſitive und Wahre deſſelben iſt: ſo betrachteſt du als das Poſitive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, ſondern eben nur das Band, kraft deſſen er als das Erſte auch das Andre iſt und umgekehrt. — Du haſt ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze, ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die ſie treibt? Nichts; ein bloßer verborgner Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du ſetzeſt alſo ihre Lebendigkeit darein, daß ſie als das Eins, oder als die untheilbare Poſition, die ſie iſt, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüthen iſt, d. h. darein daß ſie die abſolute Identität von ſich ſelbſt als Einheit, und einer Vielheit

iſt, die doch wiederum nur ſie ſelbſt iſt, als Vielheit angeſchaut. Eben ſo die Erde; du betrachteſt ſie als etwas, das in ſich abſolut, ein Welt-Körper, iſt, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs, noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beyden würdeſt du nicht ihr wahres Weſen ſehen: ihr wahres Weſen erkennſt du allein in dem Band, kraft deſſen ſie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum dieſe Vielheit als ihre Einheit ſetzt. Du ſtellſt dir auch nicht vor, daß es außer dieſer Unendlichkeit von Dingen die in ihr befindlich ſind, noch eine andre Erde gebe, welche die Einheit dieſer Dinge iſt, ſondern daſſelbe, was die Vielheit iſt, daſſelbe iſt auch die Einheit, und was die Einheit iſt, daſſelbe iſt auch die Vielheit, und dieſes nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit ſelbſt in ihr nennſt du ihre Exiſtenz.

Haben wir nun unſern allgemeinen Satz ſowohl bewieſen als hinlänglich erläutert: ſo wird die beſtimmte Anwendung deſſelben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielem. Aber iſt denn eine Exiſtenz? — Die ewige Antwort auf dieſe Frage iſt Gott, denn Gott iſt und Gott iſt das Seyn ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich exiſtirende Einheit: denn das Göttliche iſt eben das, was gar nicht andres denn wirklich ſeyn kann. Aktus

elle wirkliche Einheit iſt ſie aber nur in und mit der Form. Das Weſen gebiert ſich alſo ewig in die Form, und iſt ewig, durch ſich ſelbſt, geboren in die Form, welche die Selbſtoffenbarung in ihm ſelber iſt, ohne einiges Heraustreten aus ihm ſelber; denn ſeine Selbſtoffenbarung iſt ſeine Exiſtenz; es müßte alſo, wenn es in jenem aus ſich herausträte, in ſeiner Exiſtenz außer ſich ſelbſt ſeyn, und ſich ſelbſt entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten iſt; insbeſondre da das Ewige oder Gott eben das iſt, deſſen Weſen in der Exiſtenz beſteht. — Es (das Weſen) offenbart ſich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele iſt, aber nur iſt, durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele iſt, ſondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der ſich offenbarenden, d. h. exiſtirenden Einheit mit ihm ſelbſt. Hier, in dem zuletzt geſagten, liegt der tiefſte und klarſte Aufſchluß, der für jeden der ihn gefaßt hat alle Schwierigkeiten aus dieſer Lehre entfernt. Nämlich, was iſt denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Exiſtenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieſes kann ewig nicht ſeyn, ſondern ewig iſt in ihm nur das Eine; da aber auch dieſes Eine nicht als das Eine exiſtirt, ſondern nur inſofern es als das Eine das Viele iſt, ſo exiſtirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur

die lebendige Copula beyder, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie *sind*, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, ist und mit der Schwere *sind* auch die Körper, aber sie sind nicht *als* die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Eben so wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anders, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Oder giebt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens, als Eines; und desselben Wesens, als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines, und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. — Jeder andre Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das

Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal und weder vor, noch nach ihr zu seyn vermag. — Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meynen, daß sie sey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten ist; welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorieen, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche giebt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit, und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form, und giebt in dieser Geburt nur sich selbst d. h. die Einheit zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt

es aus ihm als Allheit oder abſolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Weſen beruhigte Gegenſatz, oder die Form, in das Weſen verklärt, und ſelbſt weſentlich in ihm, alſo, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine iſt, und ſo erſt die Exiſtenz κατ' ἐξοχην, die Exiſtenz aller Exiſtenz vollendet hervorbricht.

Dieſes dem Begriff nach ewige In-Einander-Scheinen des Weſens und der Form iſt das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieſer Dinge in Gott, ſo daß, nach dem Weſentlichen betrachtet, die Natur ſelbſt nur das volle göttliche Daſeyn iſt, oder Gott in der Wirklichkeit ſeines Lebens und in ſeiner Selbſtoffenbarung betrachtet.

Dieſes ewige Band der Selbſtoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieſes in jenem aufgelöſt iſt, iſt das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der weſentlichen Liebe (welche allein durch den Gegenſatz zur Einheit mit ſich ſelbſt bringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes: aber es iſt darum nichts Unbegreifliches, ſondern durch ſich ſelbſt klar wie der ſonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den Meiſten das unbegreiflichſte dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt ſey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erſcheinen müßte. Sie

erſtaunen' recht eigentlich darüber, daß nicht nichts iſt, und können ſich gar nicht ſatt wundern, daß wirklich etwas exiſtirt. Da meynen ſie dann, weil ſie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und ſelbſt weſentlich das All ſey, ihn zu ehren, dadurch, daß ſie alle Exiſtenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegenſatz ſeyn darf, weil Gott ſich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philoſophie und für Frömmigkeit, wenn ſie ihm nachher mühſelig zur Exiſtenz verhelfen, und ihn aus ſeiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr abſolutes Bewußtſeyn heraustreten laſſen.

Jenes Wunder des Daſeyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollſten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andre iſt Traum, Bild oder völliger Todesſchlaf; iſt Wiſſenſchaft weder Gottes noch der Dinge, denn wie möchte Gott erkannt werden, ohne als das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt.

Die gegebne Anſicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollſtändig und es bedarf dazu keines neuen oder zweyten Principiums; denn wir ſind nicht gemeynt, die Endlichkeit wie ſie den Träumenden oder Irrenden vorſchwebt, noch beſonders abzuleiten, ſondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Iſt das Band die lebendige In-Eins-Bildung des

Einen mit dem Vielen: ſo iſt nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieſes eben ſelbſt erſt das reale Viele iſt, ſo iſt das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit iſt, nothwendig auch wieder die Copula von ſich ſelbſt und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieſes Band erſt iſt die wirkſame und ganz und gar reale abſolute Identität. — Was iſt denn nun aber jenes Verbundene? So weit es nur ſelbſt reell iſt, iſt es in der Einheit mit dem Band und ſelbſt das Band, und ſo weit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es ſelbſt iſt, kann es auch überhaupt nicht ſeyn. Iſt alſo in dem Verbundnen nur ſeine Einheit mit dem Bande ſelbſt das Lebendige und Wirkliche, ſo wird auch nur dieſe, keineswegs aber wird das Verbundne als das Verbundne, angeſchaut und es giebt ein ſolches weder an ſich, noch ſelbſt in der wirklichen Anſchauung. — „Aber ich ſehe doch wirklich die Materie als ein im Raum Ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeſchränktes.“ — Dieß eben, antworte ich, iſt der Grundirrthum, nämlich die Vorſtellung, daß du dieß ſeheſt. Du magſt mich eben ſo gut verſichern daß du die Flecken in der Sonne ſiehſt, da du doch eigentlich nur dein Nichtſehen zu einem Sehen machſt. Du ſchauſt, auch ohne daß du es weißt und willſt, ewig nur die Einheit des Verbundnen mit dem Band, d. h. das Band ſelbſt an; alles übrige aber magſt du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beyspiel von dem herzunehmen, was unsrer bisherigen Betrachtung am nächsten liegt, das Viele als das Viele ist auf keine Weise sichtbar; denn es wird gesehen, nur insofern es beleuchtet ist von dem Einen, d. h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur denken, und es ist als solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkührliches: und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und ebendarum es selbst als Eines zu sehen glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andre als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich gleich dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als Seyn kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außer einander, so betrachtest du nicht das Seyn, und siehst du das Seyn, so siehst du ebendeßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese, ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein

falſches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibnitz ſelbſt iſt dieſem Misgriff nicht völlig entgangen: dem Fichte'ſchen Philoſophiren war es vorbehalten ſie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es ſich mit dem Vielen überhaupt verhält, eben ſo auch mit der Materie. Das Verbundene in ſeiner Abſtraktion von dem Band iſt die unſcheinbare Materie, das eigentliche μη ὄν der Alten, von dem ebendeßhalb weder daß es iſt ausgeſagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das wodurch die Materie iſt und wodurch ſie ebendarum auch ſichtbar iſt, iſt ihre Einheit mit dem Band; verſichre ſo hoch und theuer, als du willſt, daß du ſie in der That nur als ein Todtes ſehen könneſt, du irrſt; du ſiehſt ſchon von ſelbſt nur das Lebendige in ihr, weil dieſes allein iſt; das Uebrige bildeſt du dir bloß ein zu ſehen, und ſiehſt es nur ſo zuletzt wirklich, wie innre Phantasmen bey kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anſchauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der Materie und eines jeden Theils derſelben zu erkennen, muthen wir dir nicht an, als etwas, das du im Denken erfaſſen ſolleſt: vielmehr von eben dieſem deinem bildlichen Denken ſollſt du erlößt werden, und wieder eingehen in die urſprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher ſelbſt nur die unmittelbare, gleichſam magiſche Empfindung des Innern und Poſitiven,

und

und das Band deines eignen Weſens mit demſelben iſt. Nicht das Leben der Natur ſelbſt, auch nicht dein wahrer urſprünglicher Sinn iſt verſchloſſen; der eigne innre Geiſtes- und Herzenstod verhüllt und verſchließt dir beyde. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpiſchen, oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innrer Liebe und Verwandſchaft deines eignen Geiſtes mit dem Lebendigen der Natur, die ſtill:, nach der Tiefe dringende, Gelaſſenheit des Geiſtes, damit das bloß ſinnliche Anſchauen zu einem ſinnigen werde.

Die Materie kann als ſolche, oder das Verbundne kann, als das Verbundne, nicht ſeyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundne nothwendig iſt, ſo ſetzt es das Band auch nothwendig, d. h. es ſetzt oder bejaht ſich ſelbſt in ihm; aber es ſelbſt, das Verbundene als das Verbundene ſetzt es als ein nie für ſich Seyendes, ſondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, ſtets wieder Erſchaffnes und wieder Vernichtetes. Indem es ſelbſt gegen das Band als ein Nichts iſt, wird es ebendadurch lebendig, denn es nimmt die Idee, oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger iſt in dem Maß, als nicht es ſelbſt, ſondern die innre Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band ſich in ihm bejaht, ſcheint es das Verbundne zu ſetzen; da es aber daſſelbe nicht als es ſelbſt und an ſich bejaht, ſo wird in demſelben Akt das Geſetzte wieder vernichtet;

und in dieſem Wechſel von Entſtehen und Vergehen entfließt das Verbundne, als ein Spiel der ewigen Luſt ſich ſelbſt zu bejahen: das Ewige aber iſt und ſein Seyn iſt dieſer Wechſel, und dieſer Wechſel (dem Poſitiven nach betrachtet) iſt ſein Seyn. Es iſt abermals Irrthum, wenn du das Entſtehen und Vergehen als ſolche zu ſehen glaubſt, da ſie nothwendig unſichtbar ſind; du ſiehſt bloß das Seyn d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h. wirkliches Sehen iſt alſo der Wechſel als das Seyn, und das Seyn als der Wechſel, und es iſt nur Geiſtesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu ſehen dir bewußt biſt. Denn das, was du die Zeit nennſt, iſt dem Weſentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das was du das Verbundene nennſt, dem Poſitiven nach nur das Band iſt. Eine Zeit und Zeiten, als ſolche, magſt du wohl denken; ſehen, wenn du ſiehſt, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit iſt dem Reellen d. h. Anſchaubaren nach ſie ſelbſt, ganz und untheilbar; und ſo du nicht ſie, die Ewigkeit, in dem Augenblick ſchauteſt, ſo würdeſt du überall nichts ſchauen, und der Augenblick ſelbſt würde völlig unerfüllt ſeyn.

Entſtehen und Vergehen, ſagten wir, ſind an ſich, oder dem Poſitiven nach betrachtet, ſelbſt nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings iſt aber ſeine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott iſt nun

nothwendig ein ewiges, ſo gewiß Gott ſelbſt ewig iſt; und jedes Dinges Einheit mit ſeinem Bande iſt gleichfalls eine ewige; und ſo iſt jedes Ding durch das Band ſelbſt ewig und lebt in ſeinem Bande mit Gott, und nichts ſtirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott ſelbſt ſterben.

Wer der bisherigen Darſtellung mit einigem Verſtändniß gefolgt iſt, hat von ſelbſt bemerkt, daß dieſe Anſicht auch eine von den bisherigen ganz verſchiedne Theorie der Erkenntniß in ſich ſchließt: und wir fügen über dieſe, der in der Folge anzuſtellenden Vergleichung wegen, nur das Weſentliche bey.

Zuvörderſt dieſe Anſicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an ſich anſchauen, ja daß dieſe das einzig Anſchaubare ſind, keineswegs aber das was nicht an ſich iſt, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus dieſem Grunde läugnet ſie alle Erkenntniß a priori, ſchlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte ſo benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verſtandsbegriffe iſt ihr keine nothwendige, ſondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweiſe, die nicht einmal im Subjekt einen abſoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem Wahren abſehenden d. h. nicht-anſchauenden Denkens iſt. Die Vernunfterkenntniß iſt aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für dieſe exiſtirt nichts, zu dem ſie ſich als das Prius ver-

halten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein andres Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann ebendeßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beyde erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d. h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht und bestimmt ist, zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bey vollkommner Gleichheit innrer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andre, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts Anders, als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochne, aber auf keine Weise von ihm getrübte, A=A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Kohäsion u. s. w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in Nichts zerfiele. — Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschloßnen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrnen zu

der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht: so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktionen lößten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorieen längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichte'sche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben und der Verfasser der E. V. von dem der Anweisung zum s. L. und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden

ſich zeigt. Es giebt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter ſeines Philoſophirens mit ihm ſelbſt durchzugehn, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einſicht, bis zu welchem die jüngſte der drei Schriften geht, von ihm erſt im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieſes angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgeſehen, das Ende dagegen den Anfang vergeſſen hat.

„Es iſt zuvörderſt ein Seyn, ſchlechthin von und aus ſich ſelber, als Eins und als in ſich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von dieſem Seyn giebt es ein Daſeyn; (wie beyde zuſammenhangen, bleibt hier vorerſt noch unentſchieden); dieſes Da-ſeyn des Seyns iſt in ſeiner tiefſten Wurzel Bewußtſeyn, oder Wiſſen, und umgekehrt, das Bewußtſeyn des Seyns iſt die einzig mögliche Form oder Weiſe des Daſeyns des Seyns.“ (ſ. L. S. 80. 83. 96.)

Es iſt dieß der klarſte Punkt der jetzigen Fichte'ſchen Anſicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehn wollen. Vorerſt iſt hier das Wiſſen und Bewußtſeyn, auch als abſolutes Wiſſen, reines Bewußtſeyn, nicht mehr das Unbedingte, ſondern nur das Daſeyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Weſen, untergeordnet, als die Form, grade ſo, wie auch wir es in ſeinem Verhältniß zum Weſen bezeichnet haben, (man ſ. die Aphorismen in der Zeitſchrift f. ſp. Phyſik II. 2. §. 18. f.).

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A=A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichte'schen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208. an) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird: „es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingebohrne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen sondern dasselbe: nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe die aus jenem:" eben so ist auch bey dieser neuen Revision des Fichte'schen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λογος des Apostel Johannes und es wird, durch diese spekulative Entdeckung, nach Hrn. Fichte's Meynung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder Sich-Fassen, wie es Hr Fichte gleichfalls nennt. — Diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt?

Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Daseyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen. (S. 84.) — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst, (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist), setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichte'schen Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der λογος selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordner; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichte'sches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondre Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch Wir selber ist das göttliche Daseyn (S. 115.); und es ist

ganz folgerecht, wenn in dem E. V. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Hr. Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen, als in uns? Etwa daher, daß das Wissen, nur als unsres, unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen, als solche Thatsachen unsres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn nie Sich-selbst-Fassen; das Wissen, — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht — mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit, ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts und soweit nur ein Seyn ist gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsre Behauptung abgesehen von ihren Beweisen vor der Hand wenigstens so viel gelten müße, als die seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstünde sich bey jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses, den Menschen eingeborne, Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, giebt es nur für die untergeordnetste und gemeinste Reflexion. Sonst bescheid sich Hr. Fichte daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsre Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsre zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-seyn, außer dem er kein andres hat. Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Hr. Fichte späterhin angiebt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht, als so schlechter und prekärer Weise da seyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seitdem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit seiner Reflexion kannte und selbst für nichts anders hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Da-seyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschiedenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein ſolches Wiſſen, als das eben beſchriebne, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an ſich ſelbſt Eins ſeyn; es iſt ihm vielmehr entgegengeſetzt, als bloßes Daſeyn oder Wiſſen; wir haben demnach zwey Absoluta, ein Seyn als abſolutes, von dem das Wiſſen oder Erkennen negirt iſt, und ein Wiſſen, das als Wiſſen gleichfalls ein abſolutes, von dem aber das Seyn negirt iſt. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wiſſen; denn dieſes iſt nur das Da-ſeyn zu dem Seyn, ſonach, (gegen alle frühere Behauptung), untergeordnet einem von ihm, als Wiſſen, unabhängigen, ihm vorſtehenden und vorausgeſetzten Seyn.

Nach unſrer Einſicht iſt weder das Wiſſen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wiſſen abhängig; ſondern das Wiſſen iſt eben das Seyn ſelbſt, und das Seyn das Wiſſen (in jener höhern Bedeutung der Selbſtbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wiſſen zu dem Seyn erſt hinzukommen zu laſſen, oder nach ihm zu fragen als einen hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbſtoffenbarung iſt, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anders ſeyn, denn Selbſtbejahung.

Da Seyn und Wiſſen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daſeyn nicht Ein und daſſelbe ſeyn können und doch beyſammen ſind: ſo entſteht ſomit die Frage nach ihrem Zuſammenhang. — Nach den Erl. V. iſt dieſer ganz einfach: das zuvor in ſich ſelbſt aufge-

gangne und gebliebne Seyn tritt heraus und ist nun da — und dieses sein Daseyn oder äußre Existenz ist die Welt, (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. s. L. S. 79. ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst, (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meynte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch dazuseyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns, als zwey völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar mit einander verknüpfter Gedanken ist von der größten Wichtigkeit (S. 80.); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondre deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeschrieben wird (S. 81.); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar höheres,

nämlich die oben bemerkte Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorieen so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey unter andern auch da, (d. h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er auch da durch sich selbst; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beyder zeigen sich also hier als nur für uns, und nur als eine Folge unsrer Beschränkung seyend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend" (S. 106.). Mit andern Worten: Wir haben Euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beygebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beydes als Eins und dasselbe setzten: so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit und wir

wären zum zweytenmal auf dem Trocknen; darum untersage ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und verbiete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn zu vermischen, (welches es wohl von selbst unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm Eines und dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwey Dinge gehören); es darf sich auf die gedachte Art nicht vermischen, sondern beydes muß unterschieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das Eine oder das Andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal desselben benöthigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit beyder zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es wolle, Gott ist nun einmal unter andern auch da, und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn muß also doch seyn. Nach den Erl. V. (S. 33.) kann dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in Ansehung des Daß aber nicht in Ansehung des Wie; die Erkenntniß davon ist bloß faktisch, da sie nicht genetisch seyn kann; (es wird hiemit angenommen, daß alle Erkenntniß entweder faktisch oder genetisch seyn

müſſe, wo alſo die abſolute Erkenntniß grade mitten durchfällt). Dieſes bloß Faktiſche des Zuſammenhangs dauert auch noch im ſeligen Leben bis zu einem gewiſſen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn iſt, wie ſich nur finden, aber keineswegs genetiſch begreifen läßt, auch äußerlich da;“ es iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns, über die man denn weiter raiſonniren kann; es läßt ſich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daſeyend gefunden iſt,“ ſchließen, „daß auch dieſes Daſeyn nicht geworden, ſondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch dieſe abſolute geſetzt iſt.“ (S. 220.) Diejenigen alſo, welche dieſe Identität, des Weſens oder Seyns mit dem Daſeyn, gleich zuerſt und im Princip feſtſetzen, fehlen nicht in der Sache ſelbſt, welche ſo uneben nicht iſt; ſondern nur darinn, daß ſie nicht fein erſt bey dem Bewußtſeyn anfragen, ob ihm etwa eine ſolche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüſſe weiter zu gelangen ſuchen. So haben eben Dieſelben auch darinn keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geſchieht, (Gr. S. 266.), daß ſie alles, was an dem Seyn Daſeyn iſt, die Form nennen (ſ. L. S. 222.) und wir ſelbſt fühlen uns bewogen, ihnen uns darinn gleichzuſtellen; wir nennen das Seyn A und die Form, die geſammte Form verſteht ſich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, ſo kann es doch keine andere annehmen und nur in dieſer daſeyn, und es iſt

ſelbſt das Seyn in der Form. Dieſe oder das wahre Daſeyn iſt daher nicht A und nicht B allein; ſein wahrer Ausdruck iſt A beſtimmt durch B; und B beſtimmt durch A, ſo daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (ſonſt Pole genannt) ſondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe." — Dieſes, wird dann hinzugeſetzt, iſt's, worauf mir alles ankommt; dieß der organiſche Einheitspunkt aller Spekulation und wer in dieſen eindringt, dem iſt das letzte Licht aufgegangen. (S. 223.) Mit gleicher Emphaſe wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes innres Weſen durch ſich ſelbſt in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden ſeyn müſſe, denen, ſo dieß zu faſſen vermögen, verſichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchſte Schwierigkeit der Spekulation leicht aufgelößt ſey. Wir laſſen dahingeſtellt, woher bey einem ſo abſichtlichen Künſtler, als Hr. Fichte iſt, hier auf einmal ſolche Fülle von Verſicherung kommt. Iſt es, weil ihm in der That hier ſelber etwas völlig Neues und Unerwartetes entſtanden iſt, ſo daß er ſich von ſeinem Erſtaunen darüber erſt erholen muß; oder iſt es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längſt von andern geſagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, ſo klang ja das beynahe, wie jene verrufene Identität

des

des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlang. Vorles. als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichte'scher Verklärung, der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285.), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweytes durchaus neues Seyn, welches neue und zweyte Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen, (der Zusammenhang beyder ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es giebt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht." (S. 285.) — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch Eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordnen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist,

als die reine Negation aller Begreiflichkeit; (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordne Reflexion, der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist. (S. 286. 290.)

Das Verwunderſame bey der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichte'sche Reflexion nicht gleich vorn herein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form: denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. — Warum thut das Fichte'sche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist und das Fichte'sche doch am Ende thun muß: warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hie ein zweytes, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. — Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und grade zu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeygeschaft

iſt, mag jene immerhin ſich in den Flammen der göttlichen Liebe verſengen und verbrennen; ſo lange bis man dieſe hinter ſich hat, muß ſie in Ehren erhalten werden. Jener organiſche Einheitspunkt der Spekulation, in welchem die fatale Naturphiloſophie ſich gleich vorn herein feſtſetzt, iſt mit der bey weitem reineren und beſonnenern Fichte'ſchen Lehre nur eklektiſch vereinigt, ſo weit er ſich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren beſtehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieſes Einheitspunkts, auch Herrn Fichte, der Ueberſchwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beſchuldigen, deren ſie die Naturphiloſophie nun bereits lange angeklagt haben: ſo kehrt er ihnen den Anfang ſeines Syſtems entgegen und ſagt: „da ſehr wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da iſt, welches Faktum ihr ja auch nicht läugnen werdet; erſt von dieſem als dem unmittelbar Gewiſſen erhebe ich mich allmählich und mit überlegender Vorſicht bis zu jenem Einheitspunkt.“ — Laſſen aber die Naturphiloſophen ſich vernehmen und ſprechen, daß ſein erſter Begriff, des Seyns, eine Abſtraktion, ein völlig leerer Begriff ſey, ſo darf er nur das Ende ſeines Syſtems vorſchieben und ihnen zeigen daß er jenen organiſchen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrſcheinlich ihnen ſo wie aller Welt, von Anfang an bis

auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorleſung, verborgen geweſen.

Die Erklärung der Endlichkeit alſo müſſen wir noch weiter ſuchen, oder vielmehr, um ſie zu finden müſſen wir zurückgehn auf die Darſtellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerſt an die Erlangiſchen Vorleſungen, als die bis auf den klarſten Grund ſeines Herzens und ſeiner Geſinnung gegen die Natur ſehen laſſen.

Da nämlich das menſchliche Geſchlecht, wie geſagt, allein da iſt: ſo iſt ſchon von ſelbſt offenbar, daß noch ein andres ſeyn muß, das nicht da iſt: denn gäbe es nicht ein ſolches, ſo wäre das menſchliche Geſchlecht nicht allein da und es wäre der Charakter der abſoluten Freiheit und Selbſtſtändigkeit verloren. Dieſes andre, das nicht da iſt, und doch zugleich da ſeyn muß als ein nicht-daſeyendes iſt die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darſtellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein ſich unendlich fort-entwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitfluſſe, (welchem hiemit eine unantaſtbare Nothwendigkeit geſichert iſt); damit aber ein Fortſchreiten möglich ſey, ſo muß eine Hemmung ſtatt finden, ſonſt würde das ganze vollendete Leben in einem Schlag hervorbrechen, (welches mir, dem Philoſophirenden, höchſt ungelegen käme); das Leben in der Darſtellung muß alſo in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns, (die zwar

ſchon ſelbſt die höchſte Beſchränkung ſind), beſchränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen ſeyn — Und die Natur ſelbſt ſollte ſich nicht ſchämen, mit einem ſolchen damit abgeleitet zu werden? — Was iſt denn nun, dieſes Damit und die Nothwendigkeit deſſelben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet ſich dieſes wohl gar ſelbſt davor, zumal, in ſeiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie ſetzt oder macht es die Schranke? Dieſes Wie iſt hier offenbar bey weitem wichtiger, als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn ſich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu ſagen, daß eine endloſe Fortentwickelung eben ſchon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt; die Erklärung alſo völlig im Zirkel geht.

Nun bilde man ſich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke ſey; ſie iſt nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk ſelbſt, ſondern nur die Hemmung in demſelben, die bloße Schranke; ſie iſt todt, rein todt „ein ſtarres in ſich beſchloßnes Daſeyn.“ Ja wenn ſie das — auch nur dieſes zu ſeyn vermöchte! Ein Daſeyn ſoll ſie wohl ſeyn, aber ein todtes; ein todtes Daſeyn iſt aber kein Daſeyn, denn „das todte iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne da“ (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleis

chen gebe, wird ihm das Daseyn zugestanden" (s. L. S. 6.) Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Herr Fichte morgen wieder hin, und versichert gegen uns, die Natur sey ein todtes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges d. h. als ein völliges Nichts dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäußerung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an sich da ist, (wie sich der rohe Empirismus vorstellt); dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da, als das Wissen; alles andre, das noch als Daseyn erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbstständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Da-

seyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und eben so wenig, als sie, an sich da sind. (S. 97. f.)

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn eben so daseyen muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als Eins (d. h. als nicht Mehrere) und als ein absolutes Einerlei, (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wir finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101.) und es wird hiemit gleich in die Aufgabe, als eine unläugbare Thatsache, aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen, in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlaßnen Denkens seyen; wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beygehen könne, oder auch wirklich beygegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Herr Fichte nicht von ferne einfallen und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Prinzip jener als unzweifelhaft angenommnen Spaltung, kann nun, wie leicht einzusehn, nicht in je-

nen göttlichen Akt des Daseyens fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend. (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn, als Seyn, und das Absolute als Absolutes hervortreten und beyde unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als, (wenn wir nur beyder erst selbst recht gewiß sind), fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiednen: alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn, und Vorhandenseyn des Charakterisirt werdenden voraus, (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandnen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. (S. 107 — 110.) (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt.) — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges, und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbstständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend, (S. 125.)

— im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm, unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst, (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey, (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser, vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst, spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, giebt zum ersten das zweyte — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordne göttliche Seyn d. h. die Welt, zerspringt in zwey Stücke (in welche zwey?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwey; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen, (bloß in dem einen der beyden Stücke, oder in beyden?), und

so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, in's Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges. (s. L. S. 112 — 115.)

Für diejenigen, welche unsre Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplifikationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen, denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen, als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörtertand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will. — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleich wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege.“ — So könnte man auch Herrn Fichte, nach der obigen Deduktion

nichts Anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Herr Fichte der festen Meynung lebt: jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; eben so sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120.); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer, selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transcendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun da-

so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, in's Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges. (s. L. S. 112 — 115.)

Für diejenigen, welche unsre Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplifikationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen, denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen, als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörterstand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will. — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleich wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege.“ — So könnte man auch Herrn Fichte, nach der obigen Deduktion

gegen ſagen? — In der That nichts als daß jene nothwendige Verwandlung in ein ſtehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung iſt, und es dergleichen gar nicht giebt. „Aber er ſelbſt findet ſie doch vor als geſchehen und iſt ſich ihrer Vollziehung nicht bewußt: ſie muß alſo jenſeits ſeines wirklichen Bewußtſeyns, ſie muß ohne ſein Wiſſen geſchehen ſeyn.“ Das letzte geſtehen wir ihm ohne weiteres zu; ſein Bewußtſeyn müßte eben nicht ſein Bewußtſeyn, es müßte ein ganz anderes ſeyn, als es iſt, wenn er jener Verwandlung ſich bewußt ſeyn ſollte; er müßte ſie nicht ſo beſtimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in ſeinem ganzen Weſen ſo mit ihr ſelbſt verwachſen ſeyn, um zu ſehen, daß bloß Er es iſt, der ſie macht, und nicht das abſolute Bewußtſeyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von dieſem Akt des abſoluten Bewußtſeyns? — Dabey geweſen iſt Hr. Fichte nicht, er geſteht ſelbſt, daß ſo wie er zum Bewußtſeyn kommt, dieſer Akt bereits geſchehen iſt (S. 116.). Er kann alſo auf denſelben nur ſchließen, und er ſchließt auf ihn aus dem Umſtand, daß er jenes todte Seyn ſo vorhanden in ſich findet und dieſes Vorhandenſeyn auf eine andre Weiſe nicht begreifen kann, wovon wir ſo eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum ſeines Bewußtſeyns, das ihm beliebt, für ein allgemeines auszugeben, ſteht das Faktum, daß es jederzeit Menſchen gegeben hat und noch

giebt, welche die Welt nie als ein ſolches ſtehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte dieſe Anſicht erſt künſtlich oder gewaltſam in die Seele ſchieben müßte, (wie er ſie uns in der That gern aufdringen möchte), um ſie ihnen dann wieder abnehmen und ſagen zu können, daß das Seyn nicht an ſich ein ſolches iſt, ſondern ein göttliches Leben, (welches letzte er doch auch erſt jetzt in Erfahrung gebracht hat). An Manchen würde ſein Unterricht wohl Zeitlebens verloren ſeyn; es möchte ihm gerade ſo viel Mühe koſten, ihnen dieß ſtehende Seyn beyzubringen, als es uns koſten würde, ſeine Imagination von demſelben zu befreien.

Zwar iſt nicht zu läugnen, daß, ſeitdem die Entdeckung jenes Gegenſatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieſer Gegenſatz, nebſt der ihm anhangenden Vorſtellung der Welt als reiner Objektivität, ſo ſehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen iſt, daß die Unnatur in den Meiſten nun wirklich zur Natur gediehen, und ſolche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichte'ſche Philoſophie iſt. Jene Anſicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wiſſen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde iſt es eben dieſes Zurechtlegen der Dinge für eine ſo bequeme Behandlung, worinn der Triumph der ſogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts beſteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruch-

tet hat, und ſo iſt zu hoffen, daß auch jetzt noch einige ſeyen, die uns von der Urſprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigſtens bey allen denen der Fall ſeyn muß, in die der Geiſt des Alterthums gedrungen iſt, dem jener Sinn nicht Kunſt, ſondern Natur war, und in das man ohne denſelben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das Kürzeſte alſo: jene ganze Vorſtellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — ſo wie der Welt, als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Geſpaltenen — iſt eine von der empiriſchen Subjektivität erzeugte, völlig willkührliche Vorſtellung, und da Hr. Fichte ſelbſt fünf ſolcher Standpunkte der Freiheit angiebt, aus denen ſie die Welt betrachten kann, ſo mag er jene Anſicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieſer freien Standpunkte ordnen; (unter welchen derſelben ſie gehört, werden wir ſogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und abſolut mannichfaltige in ihrem Bewußtſeyn vorkommt, wie muß dieſes Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals iſt dieſer Punkt berührt worden, ohne daß wir damit ſonderlich wären verſtanden worden: wir wollen die Antwort alſo hier deutlicher auszuſprechen ſu-

chen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeynt wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es ist, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte, (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst, und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht so angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaubar; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich, noch auch in unsrer Anschauung — daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren, zu fodern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus ihrem von der

Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind: und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitre Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils: so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn, einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen grade so allgemein ist, als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, eben so auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht grade diese Ansicht, doch die spekulative Theorie der Freiheit, auf der jene be-

beruht, aufgenommen *) — zum Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch

*) Um nichts ohne Beweis aufzustellen; so stehen hier folgende Parallelen.

Philos. u. Relig.	Anw. z. s. Leben.
S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht als in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worinn es objektiv wird u. s. w.	S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.
S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild, mit dem Wesen von ihr selbst, auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und	S. 112. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und

für das todte, ſtehende Daſeyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und abſolute Mannichfaltigkeit ſeiner Welt. (Man ſehe die beſtimmte Erklärung S. 128.).

Philoſ. u. Relig.	Anw. z. ſ. Leben.
gleichſam das Siegel der in die abgefallne Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt.	Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.
S. 41. Das Für-ſich-ſelbſt-Seyn des Gegenbildes drückt ſich durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht: ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale.	S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion iſt Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich giebt, ein ſelbſtſtändiges und freies Ich gehört zur abſoluten Form und iſt der eigentliche organiſche Einheitspunkt der abſoluten Form des abſoluten Weſens.
S. 40. Die Selbſtſtändigkeit, welche das andere Abſolute in der Selbſtbeſchauung des erſten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen In-ſich-ſelbſt-Seyns aber nicht weiter.	S. 229. Freiheit iſt gewiß, und wahrhaftig da, und ſie iſt ſelber die Wurzel des Daſeyns: doch iſt ſie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher dieſe ihren

Unter welchen ſeiner fünf Standpunkte gehören nun dieſe, oder vielmehr, unter welchen derſelben gehört ſeine Ueberzeugung, daß die gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. ſ. w. wenigſtens im Bewußtſeyn vollkommen wirklich und real ſey? Uns iſt dieß, wie wir ihm ſchon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob ſie bloß in uns und für uns wirklich iſt. In beyden

Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichte'ſchen Lehre im geradeſten Widerſtreit ſey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme ſeyn. — Ueberhaupt ſcheint die obige Schrift bey Hr. Fichte einen beſſern Eingang, als die übrigen deſſelben Verfaſſers, gefunden zu haben, und es iſt dieß ſehr begreiflich, da in derſelben die große Bedeutung, die ſein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Intereſſe dargelegt iſt. (Sie enthält auch (S. 41.) die Fichte'ſche Deutung der abſoluten Form als des λογος).

Hr. Fichte ſpricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf ſich ſelbſt, vom Geplünderte und vom Verſchrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wiſſen nicht genau, wer heutzutag eben ſo große Luſt zeigte, ſich mit Ideen von Hrn. Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verſchreiende und der Verſchrieene iſt, dieß liegt klar am Tage, ſo wie wohl jeder mit der philoſophiſchen Literatur Bekannte, zugeſtehn wird, daß jener Kunſtgriff gegen wenige mit größerer Unverſchämtheit ausgeübt worden iſt, als gegen den Verfaſſer dieſer Schrift.

Fällen hat ſie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine ſubjektive zugeſtehen, ſondern eben gänzlich abſprechen. Er alſo, der nach unſrer Anſicht der Sinnenwelt wahre Realität beymißt — ſteht, indem er ſich auf dem höchſten ſeiner fünf Standpunkte zu befinden meynt, gerade auf dem allertiefſten. — Er eigentlich iſt es, der die Sinnenwelt ſich erhalten will, indem er ſie ſchaffen läßt durch das abſolute Bewußtſeyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert ſie nicht, denn ſie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber ſie hat ihm als Spaltung in's Unendliche eine ſolche Wirklichkeit durch die Form, daß ſie durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden kann, alſo eine, neben und mit Gott, beſtehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu ſtellen, ſie zu etwas unabweislichem und unvermeidlichen zu machen, bietet nun dieſe Theorie des abſoluten Bewußtſeyns noch die beſondre Annehmlichkeit dar, das objektive, ſtehende Seyn gegen die Naturphiloſophie — nicht etwa bloß zu behaupten, ſondern ihr ſelber unterzuſchieben; dagegen ſich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn an ſich ſelbſt und in ſeinem urſprünglichen Weſen betrachtet, göttliches Leben ſey.

Ueberhaupt kommen dieſem neuen Syſtem in Ver-

gleichung mit den übrigen Philoſophieen unläugbare Vortheile zu. Es iſt, wie wir es jetzt, nach ſattſam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken ausſprechen können, der vollendetſte Eklekticismus, der für unſer Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt ſein Theil von Wahrheit; der Fichte'ſche Idealismus iſt durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphiloſophie behält über gewiße Punkte recht, die ſie wahrſcheinlich nur ſelber nicht recht verſtanden hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran geſtreift hat — Er, der, ſo lange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle ſchrieb: Ja ich bin der Atheiſt, der Gottloſe u. ſ. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verſchiedenen, aus deren einzelnen Beyſteuern dieſer Tempelbau geführt worden, ihr Verdienſt geltend machen wollten, ſo kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es iſt kein Stein von euch Allen dabey, denn wenn ich von dem Einen etwas hätte brauchen können, ſo wäre ich ſicher bey dem andern leer ausgegangen, und meynt ihr, mir lautres Gold geliefert zu haben, ſo ſehet, hier iſt nirgends Gold, ſondern alles Stein!

Wer ſich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. ſ. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich ſcheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße

formale Konsequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts: denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz: aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst." (s. L. S. 144. 145.).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und misdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht habe: denn wäre dieß nicht seine Meynung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann

ja nur gefunden haben, daß ſie den Standpunkt, den Hr. Fichte hier der verwunderten Welt als den religiöſen verkündigt, ſchon längſt, als den wiſſenſchaftlichen, ausgeſprochen, und es wäre ſodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa ſeine Meynung ſeyn ſollte, daß der religiöſe Standpunkt nicht hätte zum wiſſenſchaftlichen gemacht werden ſollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen und er bedeutet auch an ſich ſelbſt nichts. Unſre Meynung iſt, daß der höchſte Standpunkt überall der höchſte iſt, wo von wahrer Philoſophie, Moral und Religion geredet wird; denn dieſe ſind eben das Höchſte und wollen nur das Höchſte. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß ſeine Sitten- und Rechtslehre, die ſich nur auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, deſſen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre geweſen ſey. Er verſichert uns, daß er jene Weltanſicht niemals für die höchſte, ſondern nur für die jene beyden Wiſſenſchaften begründende angeſehen. Ich erlaube mir hier andrer Meynung zu ſeyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Anſicht damals erkannt hätte, er die beyden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niederern dargeſtellt haben würde; ſo wie es nur eine ſpätere Umdeutung iſt, wodurch ſich jener zweyte Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und ſelbſt des Goethe'ſchen Prometheus metamorphoſiren muß; denn vordem ſtellte er ſich

dem Nämlichen entgegen, in deſſen Dignität er nun übergehen will. — Umgekehrter Weiſe meynt ein anderer neuerer Autor, der ſich auch von der Fichte'ſchen Grundvorſtellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wiſſenſchaft des Abſoluten für den Standpunkt der Philoſophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an ſeiner Stelle würde dieß nicht zugeſtehn: denn ſo es etwas höheres gäbe als das Abſolute, ſo müßte ſich auch die Philoſophie nach ihm umgeſtalten; außerdem erſchiene ſie von dem Höheren aus als falſch, d. h. ſie erſchiene nicht als die wahre Philoſophie. —

Geſetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiöſen Geſichtspunkt zu, was er außerdem ſchlechthin für jedes wirkliche Bewußtſeyn läugnet, ſo wäre dieß nur ein Widerſpruch mehr, deſſen er ſich ſchuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtſeyn, ſeiner Unmittelbarkeit nach iſt das göttliche Leben (S. 116.). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerſpruch iſt, ſo muß denn auch der religiöſe Geſichtspunkt dem Bewußtſeyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerſpruch gegen die Wirklichkeit möglich ſeyn; und es bleibt dann bey der Miſchung, oder dabey, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergeſſen, daß ſelbſt da, wo, wie er ſagt,

das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbstständigkeit des Ich liegende und ebendarum beschränkende Form hervortritt“ doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in dieſe bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn ſie iſt eine im wirklichen Bewußtſeyn nie aufzulöſende oder zu endende Form.

Gleich vorn im ſeligen Leben, (S. 6.), findet ſich folgendes: „Nicht im Seyn an und für ſich liegt der Tod, ſondern im tödtenden Blicke des todten Beſchauers.“ So, ſprach ich zu mir ſelbſt, begreife ich nun, wie die Naturphiloſophie das Todte (das ſie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte ſchießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: dieſe mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenſchaft des Baſiliskenblicks gehabt, und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich ſuchte jedoch den Wiederſpruch bald wieder auf andre Weiſe zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müſſen, ſprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, ſo daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorleſungen das Fegfeuer, die Anweiſung zum ſeligen Leben das Paradies ſeiner Philoſophie ſind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das ſelige Leben noch keineswegs das wahre ſelige Leben ſey. Wäre es z. B. mit der zuletzt angeführten Aeuße-

Gehalt, ſo hätte ihm nur gleich zuerſt die vollkommne Identität des Standpunktes der Naturphiloſophie mit dem, den er den religiöſen nennt, wenigſtens im Allgemeinen einleuchten müſſen; und er würde nicht über den Standpunkt ſelbſt ſo verwundert geweſen ſeyn. Da er aber ſchon über die bloße Idee der Naturphiloſophie ein Geſchrey erhebt, nicht anders, denn ein Menſch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-ſich der Natur etwas Göttliches ſeyn könne: ſo beweißt dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erſcheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß geweſen.

Es iſt nach den drei neueſten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptſchriften über Naturphiloſophie auch nicht Eine gründlich geleſen, daß er bloß auf Hörenſagen oder nach einer ohngefähren Idee über ſie urtheile; aber, hätte denn, ſelbſt in dem Fall, nicht irgend ein guter Geiſt, nicht irgend ein Schüler nur ſich gefunden, der ihn hierüber des Richtigern belehrt hätte?

Da in meiner Darſtellung ſchlechthin keine Möglich-

daß ſich die Majeſtät Gottes in der Natur am impoſanteſten offenbare. Hätte er das ſagen können, meynt er, ſo hätte er ſich ſelbſt müſſen vergeſſen haben. Da wir in einer zweyten Recenſion dieſer Schrift dieſelbe Auslegung angenommen haben, wünſchen wir durch dieſe Anmerkung ſeine Ehre über dieſen Punkt völlig wieder herzuſtellen.

keit liegt auf ſolche Weiſe misverſtanden zu werden, Hr. Fichte ſie aber gleichwohl nicht anders verſtanden hat: ſo bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß er ſie nicht anders habe verſtehen können, daß jeder andre Sinn für ihn in der That unfaßlich ſey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphiloſophie gar wohl verſtanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verſchiednen Urſachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büſſen? War es dieſem vielleicht nicht erlaubt ſeine Anſichten zu äußern, zu einer Zeit da Hr. Fichte ſich noch auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig ſchweigen ſollen, bis der Philoſoph, in dem ſich noch einſt, unerwarteter Weiſe, der Logos wiedergebähren ſollte, die Welt mit dem Zuruf überraſchte: Ich ſage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch ſelbſt verſehen, die Schranken und das ganze ſtarre Daſeyn, das ich euch ſelbſt beygebracht habe, werden ſchwinden, und ihr werdet Gott ſchauen! — Soll die Naturphiloſophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für ſeinen religiöſen Standpunkt Raum werde? Sollen uns ſeine ehemaligen Irrthümer überlaſſen bleiben, damit Er dagegen einen Theil unſrer Wahrheiten, als religiöſe, deſto ſicherer an ſich bringen könne?

Verhielte ſich die Sache ſo: ſo hätte ſich Hr. Fichte der niedrigſten aller literariſchen Künſte, der abſichtlichen

Verdrehung ſchuldig gemacht. Ich verabſcheue dieſen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege. *)

*) In der eben erwähnten Beylage gegen den Jenaiſchen Recenſenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) Daß ich ein vom Bewußtſeyn unabhängiges Reales ſetze. — Was will Herr Fichte mit dieſem, abſichtlich oder unabſichtlich, zweydeutigen Ausdruck ſagen? Iſt jenes Reale das Seyn an ſich, das noch vom abſoluten Bewußtſeyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, ſo iſt offenbar daß, zwar nicht ich, wohl aber Herr Fichte dieſes Seyn als ein vom Bewußtſeyn unabhängiges ſetzt, da er dieſem das Verhältniß des bloßen Bildes, der bloßen Vorſtellung zu ihm giebt; ich mache dieſe Beziehung überhaupt nicht. Oder verſteht er das ſinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl. ſo konnte Herr Fichte wiſſen, daß dieſe Dinge für mich weder abhängig noch unabhängig vom Bewußtſeyn da ſind; daß ich ihnen als ſolchen, eben alles Seyn abſpreche, außer im willkührlichen vom Realen abſehenden Denken.

b) Daß ich dieſes vom Bewußtſeyn unabhängige Reale erſt in der Intelligenz durchbrechen laſſe zum Bewußtſeyn. — Hierauf liegt die Antwort ſchon im Vorhergehenden. Wenn das von allem ſubjektiven Bewußtſeyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegenſatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus abſolute und von ſich ſelbſt ſeyende Seyn — oder Gott — weſentlich ein Selbſtbejahen iſt: ſo kann

Also das Ehrenvollste für Herrn Fichte und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkührlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabey an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken; und daß also bey ihm selbst

wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehn vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das: Ich bin, ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beyden Behauptungen werde unwidersprechlich das Absolute oder Gott in ein todtes und stehendes Seyn verkehrt, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt die sie nicht haben sollen!

jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Konsequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Herr Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns, als eines ihm entgegenstehenden Todten, gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andre Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf Einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden. Seine letzte Vorstellung und Meynung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affectionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affectionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; Etwas das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser, aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden

Na-

Natur denkt er ſich den Naturphiloſophen ſitzend, um über jene zu ſpekuliren, ſich allerhand auszudenken, „und gewiſſe innere weiterhin unbegreifliche Eigenſchaften in den Gründen der Dinge zu erforſchen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären;“ eben dieſe aus Sandhaufen u. dergl. beſtehende Natur ſtrebt derſelbe Naturphiloſoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch ſo gutmüthiger Leſer die Möglichkeit vorſchützen werde, daß bey Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphiloſophie, etwa einer im Monde, die Rede ſey, oder daß nur ein Problema aufgeſtellt werden ſollte: Wie, wenn einmal jemand auf dieſen tollen Gedanken käme? damit ihn dann ſeine Zuhörer gleich gehörig zurecht zu weiſen wüßten. Nein, es iſt von der uns allen wohlbekannten Naturphiloſophie die Rede, und wir trauen ſogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man alſo nicht eigentlich wiſſen könne wen und was in der Zeit er damit gemeynt? Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wiſſen würde, wem dieſe Artigkeiten gelten ſollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte ſich bey dem Wort Naturphiloſophie nun einmal nichts andres zu denken vermöge, woher gleichwohl die überſchwengliche

Sicherheit, mit der er diese Vorstellung uns zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andre Bewandtniß haben könnte? Bey solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andre Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden *) — solche humane und tolerante Auslegungen wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

*) Gegen den Jenaischen Recensenten der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunft-Lebens in mehrere Individuen eine Natur-Einrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen in einem andern und höheren Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt." — Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Entschuldigung, bey der noch überdieß eine Unterscheidung benutzt wird, die sie selbst gemacht haben, (s. die Aphor. der Zeitschr. für spek. Physik II. 2. §. 15. Zus. 1.) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

Auch dieſe Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen; ſie beweißt die Feſtigkeit des Mannes, das dreifache Erz um ſeine — Bruſt.

Des Menſchen Behaupten iſt ſein Sehen; was der Menſch ernſtlich behauptet, das ſieht er auch wirklich und das kann ihm niemand beſtreiten; was er behauptet und nicht ſieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles ſieht, wovon uns andern im Traume nichts beyfällt. Denn wie es mit der Anſchauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, ſo daß ſich der Punkt, bey welchem ſie noch ankommen mag, gar nicht beſtimmen, und gar nicht vorausſehen läßt, in welchem Grade die mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren iſt, verſchwinden werde — ſo kann es auch mit der Anſicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes in's Unendliche gehen und es läßt ſich nicht beſtimmen, was dem Menſchen in dieſer Richtung möglich iſt. — So beſchreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258.) ein Bild von ſeiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darſtellend, die gen Himmel erhoben wird; und ſetzt dann hinzu: „Was iſt es nun, das dieſe Geſtalt ſchön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Iſt es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch dieſe Gliedmaßen ausgegoſſen iſt?“ — Ich frage dagegen: Weſſen Einbildungskraft

iſt ſo unglücklich geſchaffen, bey einem ſolchen Bild unmittelbar an die Theile, oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung die ſie erfüllt, abgeſondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in ſeiner Untheilbarkeit — auffaſſen und betrachter? — — Welche andre Häßlichkeiten mag Herr Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach ſeiner Meynung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienſtleiſtungen ſich geneigt machen müſſe, nun ſeit vielen Jahren, und ſelbſt bey der Naturphiloſophie fällt ſie ihm ein. Man müße ſich, ſagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen laſſen, dadurch, daß ſie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott ſelbſt zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es ſey dieß doch immer nur geſchehen um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geiſter ſeyen daher nicht als Geiſter — (das ließe ſich doch noch hören) — ſondern als Naturkräfte gefaßt worden. (Gr. S. 262.) Die Naturkräfte und die Natur ſind alſo das eigentlich und immer Abſcheuliche; ein Geiſt, verſteht ſich, ein reiner Geiſt kann doch noch, wie in der Beſtimmung des Menſchen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur iſt ſo ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erſchiene, unheilig, ein Engel der Finſterniß ſeyn

jedem ſelbſt abhängt, in der Zeit ſelbſt die Ewigkeit als wirklich zu ſehen, und ſonach im wirklichen Bewußtſeyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einſieht und läugnet, wiſſen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatſache an. Dabey aber hat es denn auch ſein Bewenden. Wir ſind durch dieſes ſein Geſtändniß auf immer geſchieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er ſelbſt bekennt, daß ſie ihm verſchloſſen iſt, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich iſt, (wirklich im genaueſten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unſre Differenz liegt, wie ſich nun deutlich herausgefunden hat, bey weitem tiefer als ſich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er iſt mit ſeinen Gedanken noch immer bey einer ganz andern Unterſuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob ſie bloß in uns ſind, (welches letzte Hr. Fichte für ſeine Entdeckung hält) — davon iſt nun ſchon lange nicht mehr die Rede; es handelt ſich um etwas ganz Anderes: nämlich, ob ſie denn auch nur in uns wirklich ſind?

Er ſucht uns da, wo wir nie ſind, in dem was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Beluſtigung aller die Sache Verſtehenden, noch immerfort belehren, daß ſie keine Realität an ſich habe. Während

Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns, und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist uns nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit.

Hr. Fichte läugnet im eigentlichsten Sinne die Dinge an sich, nämlich er läugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meynt er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in noch außer uns giebt, als das Göttliche.

Wir läugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir läugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es giebt gar keine solche Erscheinungswelt als er annimmt, außer für eine verdorbne Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. —

Verſtände Fichte die Welt: ſo würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieſer Spaltung bedürfen.

Es giebt außer der göttlichen Welt, die als ſolche unmittelbar auch die wirkliche iſt, überall nichts, denn nur das individuelle willkührliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und abſolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat ſich nun auch eine ſolche todte und unendlich gebrochne Welt erdacht; wollte er behaupten daß ſie für ihn wirklich iſt, ſo müßte er behaupten, daß er ſehen kann und ſieht, was nicht iſt und nicht ſeyn kann, d. h. er müßte behaupten auch der Sinn ſey in ihm zum Wahn, alſo zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus dieſem Erdachten heraus, den Naturphiloſophen ſagen, daß ſie ſich allerhand ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anſchauungen als Träume auslegen!

Mit jener abſolut-vernunftloſen Welt, deren Schöpfer nach Herrn Fichte's Meynung, das abſolute Bewußtſeyn iſt, iſt dann zugleich das Princip ſeiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle ſpekulative Phyſik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns iſt das Mittel, ſich die Welt abermals in ein Willkührliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinſte Nothwendigkeit herrſcht noch eine

Sphäre für die freie Einbildung und das Meynen offen zu erhalten. Nach welchem Geſetz verfährt denn das abſolute Bewußtſeyn bey jener Umwandlung? Antwort: Es giebt hier gar kein Geſetz: die Reflexion iſt völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der abſoluten Freiheit wohl unterlaſſen werden kann, ſo erſcheint nichts: wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derſelben Freiheit gar wohl geſchehen kann, ſo tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Geſtalt heraus" (ſ. L. S. 114.): warum die Geſtalt dieſe beſtimmte iſt — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabey nicht begriffen; dieſe wirklichen Geſtalten, in die das Reale zerſpalten wird, laſſen ſich nur erleben, ſo daß man ſich denſelben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müſſen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber laſſen ſie ſich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das abſolut-Vernunftloſe kann keine Vernunft etwas erkennen oder wiſſen, ein ſolches läßt ſich allerdings nur erleben, und der Gegenſatz von a priori und a posteriori iſt hier ganz an ſeiner Stelle. Das a posteriori iſt das rein-Vernunftloſe; das a priori iſt aber auch nicht das Vernünftige, ſondern der leere Verſtand. Dieſer kann wohl „die allgemeinen Eigenſchaften jener Geſtalten des Einen Realen aus dem Grundgeſetz der Reflexion, (daß ſie ſich nämlich ſpalte), a priori ableiten,

er kann sie demgemäß in Klassen und Arten ordnen"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldnen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach es durch Experimente erforscht werden kann: so lange als dieses nicht gegeben ist und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat" muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben, (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, wie das Publikum leicht einsieht, eben so einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Spekulation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206. u. f.)

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige dasselbe zu erforschen?

In einem Fichte'schen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins

und absolutes Einerley, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und ebendarum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrnes zu setzen sucht.

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein

er kann sie demgemäß in Klassen und Arten ordnen"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldnen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach es durch Experimente erforscht werden kann: so lange als dieses nicht gegeben ist und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat" muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben, (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, wie das Publikum leicht einsieht, eben so einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Spekulation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206. u. f.)

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige dasselbe zu erforschen?

In einem Fichte'schen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins

dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweydeutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden; aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung; sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und läugnet daß sie sey. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße Für-Wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) — zu entfernen: eben so ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs die Natur zu überfliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich ist, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklich-

keit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt ist dieser ewige und nothwendige Bund der Philosophie mit der Natur und Physik seiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da stehen noch immer Einzelne wie schlaftrunken auf und reden gegen diese Ansicht nach der vorigen Weise, in den gewohnten Sprüchen, meynend, daß ihre abstrakten Begriffe auch gegen diese Wissenschaft Gewalt haben. Nein; es handelt sich nicht mehr vom bloßen Denken, dem sich dann ein anderes Denken entgegenstellen kann; es handelt sich vom Sehen; es steht nicht mehr in Eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede ist, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immmerhin unterlassen, ihr mögt davon wegsehen, es ignoriren; es ist deswegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es ist nicht unsre Meynung; sondern es ist etwas Wirkliches, und mit Augen wie in der Mathematik zu sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir diese sichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauschen sollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Physik zu reden, eben Er, sich für berufen zu halten, der Schirmherr der Erfahrung zu seyn? Gesetzt, die Naturphilosophie leistete als spekulative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr

würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unläugbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu seyn wieder eingesetzt hat — nachdem sie in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon schweigt Hr. Fichte klüglichst und greift, anstatt auf die Principien zurückzugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft verräth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben könnten, in diesem Feld als Richter zu sitzen? — „Die wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz (nicht das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden könnten, und gingen, so wie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte" (Gr. S. 252.) — mit andern Worten: sie suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein, als was ihnen dienlich schien, die Phänomene zu erklären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese allerdings durch jene erklärbar seyn — und nun war der Gedanke bestätigt — bestätigt durch einen handgreiflichen Zirkel, in dem man herum gegangen war. Es

kann

kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Zirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorieen erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbner Kenntnisse mögen wohl — Herrn Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: „sie überhebe des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen: denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und misgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darinn beruht: daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht: dann ist die Natur unläugbar todt, und jeder andre Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen.

Da also der Streit der letzten gegen die Naturphiloso-phie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist: so begiebt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen, (wie es schon geschehn ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht wei-chen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein blo-ßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynami-schen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mecha-nischen Aussicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem Augenblick führen, wo sie selbst gro-ßentheils aufgehört haben, Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß, als ein unbe-tener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. — Noch immer will sich bey Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen, als die nur schon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichem Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht" (Gr. S. 87.). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen so-chem gänzlichem Mangel eigner Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich fremden Beystand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Natur-

forſcher für ſeine mechaniſche Anſicht zu gewinnen und gegen die Naturphiloſophie aufzubringen.

Es müſſe, meynt er, die ältern Phyſiker, welche fruchtbare und glückliche Verſuche angeſtellt, ſehr verdrießen, daß ſie dieſe frucht- und ruhmloſe Mühe übernommen, da ſie die Entdeckungen ihrer Verſuche nun in ein paar Perioden a priori demonſtrirt ſehen müſſen." — Ach, nein! die Phyſiker ſind nicht ſo verdrießlicher Art, um es ſich ärgern zu laſſen, wenn der menſchlichen Anſicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was ſie auf einem beſchränkten Standpunkt faktiſch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläi's Verſuche ſind durch Newtons mathematiſche Beweiſe nicht in undankbare Vergeſſenheit geſunken, und dem Phyſiker der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Verſuchs herausgehoben, bleibt ſein hohes Verdienſt ungeſchmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundne längſt ein Gegenſtand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden iſt.

Dagegen haben aber auch die Weißagungen Baco's z. B. dadurch nichts verloren, daß ſie erſt lange nachher durch von ihm nicht geahndete Verſuche in Erfüllung gingen. Iſt der Verſuch in manchen Punkten der Wiſſenſchaft vorgeeilt: ſo wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft

und die Wiſſenſchaft ſchon jetzt deutlich erblickt. Der Menſch ſoll zwar keine Zeichen und Wunder fodern; wahre Innigkeit des Sinnes ſieht im leiſeſten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene ſchlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie ſie unſer Leibnitz nennt, dem fragenden Forſcher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geſchehen iſt, daß es dann nicht mehr möglich ſeyn wird, Ideen wie jene, für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgeſtiegen ſehen werden, redend mit uns von Angeſicht zu Angeſicht. —

So weit reichen Hrn. Fichte's Vorſtellungen von Naturphiloſophie nicht; denn ſeine Gedanken von der Natur ſelbſt gehen nicht ſo weit. Da er dieſe nur auf das Mechaniſche und auf ihre Nützlichkeit für den Menſchen anzuſehen gewohnt iſt, ſo meynt er, daß auch vermittelſt der Naturphiloſophie allerhand für das menſchliche Leben Erſprießliches z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau, oder die Verfertigung des dauerhafteſten Mörtels und dergleichen a priori deducirt werden ſoll, und kann denn freilich nicht abſehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden ſoll, da man es doch ganz einfach und viel ſichrer aus der nächſten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß ſolche Ableitungen unter der Würde der Philoſophie ſind, dieſes Grundes bedient er ſich nicht einmal. Vielmehr ſie gehören gar wohl zur Phi-

losophie und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z. B., schon längst, geübte und erfahrungsreiche Männer sich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizey in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln. oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen, a priori, die ganze Einrichtung der Polizey, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preußische Staat bey der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschloßnen Handelsstaat das wahre Urbild der preußischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Konsequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizey und die Preußischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beyhülfe von Philosophie, getroffnen Einrichtungen, durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bey einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze, keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur, oder irgend Etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne: so mußte ihm das Ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beyspiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt; sondern nur in allegorische Form gezwängt;“ Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt, noch a priori deducirt; dieß ist eine Nebensache, auf die es bey der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft, und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich, in andern, auf eine umgekehrte Weise

ausgedrückt, indem sie unsre eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommne, und eben darum widerrechtlich in's Reich der Vernunft übergetragene, getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unsrer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bey der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkührliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Misbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie, vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen, sonst eine Menge Worte erfodert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, abläugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst mit einander verwandt und im Grunde völlig einig seyen: so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes: Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beyde, der innersten Grundlage nach, dennoch Eins sind, und wie sie, etwa als die beyden mit einander

verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nikolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter, (der Naturphiloſoph nämlich) meynt Hr. Fichte, ſollte doch wenigſtens durch Eine eingetroffne Prophezeihung ſeine höhere Sendung dokumentiren, er ſollte in einer durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein, weder von ihm noch andern je gemachtes, Experiment angeben und deſſen Erfolg beſtimmt vorherſagen, ſo daß es bey der wirklichen Vollziehung des Experiments, ſich alſo fände, wie er geſagt" (Gr. 271.).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre ſeyn, daß Hr. C. C. E. Schmid, zu Jena, der eben beginnenden Naturphiloſophie dieſen ſchweren Stein des Anſtoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bisdaher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geſchoben wird, indem er die Aufgabe ſo geſchärft hat, daß ſie gänzlich unerfüllbar iſt. „In einer, durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ſoll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er ſolle in einer gar nicht exiſtirenden Welt einen Pallaſt bauen! Die Natur iſt ein abſolutes Continuum; Eins iſt durch Alles und Alles durch Jedes beſtimmt; es wir-

also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne? — Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichte'scher Geist weißagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selber etwa Erfahrung haben, und von dieser aus schließen, z. B. daß er einen, aus zäher und modifikabler Materie bestehenden, Leib haben müsse, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte also eigentlich gar nicht existiren und so, nicht existirend, dem Hr. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug gesehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet gleichfalls nicht existirte!

Ein solches völliges Nichts von Realität ist also das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit seiner Erkenntniß ist es schon störend, daß überhaupt etwas existirt, daß das Ewige in der That wirklich ist, und nur, nachdem es wirklich ist, auch erkannt wird, weil eben dieses Erkennen selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da seyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und absolut a priori wäre. — Dieß sind nothwendige Folgen der Fichte'schen Unterscheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir sie gleich gänzlich ver-

werfen, und keinen andern Unterschied im Wissen zugeben, als den des unmittelbaren, und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meynt.

Ob übrigens die Naturphilosophie jederzeit erst nach der That geweißagt habe, wie Hr. — Fichte wissen will? darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewissenhafte — entscheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Physiker den Magnetismus nur als die Eigenschaft eines einzigen Metalles kannten, indem sie die Spuren desselben an einigen andern nur aus beygemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphilosophie die durchgängige Allgemeinheit desselben behauptet, und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwiesen wurde — daß sie dann über diese Behauptung von Recensenten und andern, wie sich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewiesen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenschaft der Körper sey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein französischer Physiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Versuche wirklich findet, daß kein starrer Körper in der Natur unmagnetisch ist — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichte'schen Sinne aus. Oder daß der Verfasser in seinen Aphorismen über Philosophie (Zeitschr. f. sp. Physik II. 2. §. 75.) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwey (der Qualität nach) von einander verschiedne Körper können wie die zwey Seiten eines Magnets betrachtet

werden und um ſo mehr, je größer ihre relative Differenz iſt," und daß nachher ein deutſcher Naturforſcher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende, Magnetnadel zuſammenſetzt, dieß iſt abermals kein Beweiß, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich ſey; denn außerdem daß der Verfaſſer bey Aufſtellung jenes Satzes doch wirklich exiſtirt hat, ſo hätte er noch überdieß, nicht bloß die Wahrheit, oder den Satz ſelbſt, ſondern auch das Experiment angeben müſſen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben ſollen!

Für dieſen ſelbſt wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Phyſikanten zu ſeinen Aeußerungen ſagen werden, laſſen wir dahin geſtellt; ſeine Begriffe von Phyſik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächſten, doch werden ſie finden, daß er nichts gründliches in der Sache gelernt. Dagegen ſchlagen wir ihm vor, einmal bey den wahren Phyſikern Umfrage zu halten, um zu erfahren: wem von uns beyden ſie Recht geben? Ich verſichre ihm hiemit und prophezeihe a priori, mit der feſteſten Ueberzeugung, es werde ſich in der That alſo finden, wie ich vorhergeſagt: die Phyſiker werden ſich für ſeine Anleitung zum Experimentiren höflichſt bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorſchlag zu bringenden Experimente ausführen, ſo daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falſcher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur; Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst Eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichte'scher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253.), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der Physiker? Das Leben, und nur dieses, ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davon tragen will. — Die Fichte'sche Theorie zieht ihm hier eine absolute Gränze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der, unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint; wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, in's Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann. — Und was giebt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren, und nach Arten und Gat-

tungen einzutheilen. — ſiehe da die erſtaunenswürdigen Reſultate Fichte'ſcher Vernunftwiſſenſchaft! — Was iſt dem ächten Naturforſcher in innigſter Seele widriger, als die teleologiſche Anſicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Syſtemen war es wenigſtens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Weſens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichte'ſchen Syſtem hat ſie dieſen letzten Reſt von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daſeyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthſchaftung durch den Menſchen hinaus. Sollte wohl irgend ein Phyſiker leben, der niedrig genug von dem Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft dächte, um die Fichte'ſche Deduktion der Phyſik in den Erl. Vorleſ. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte ſind nach derſelben nur da, um menſchlichen Zwecken unterworfen zu werden. Dieſe Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmählige Aufhebung und Vernichtung der (alſo doch wirklichen?) Natur durch den Menſchen — das andremal, als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menſchliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke ſeyn ſoll. Um dieſes Zweckes willen iſt Kenntniß der Geſetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Phyſik nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar ſoll die Natur dem Menſchen ſeyn, welches ihr erſter Zweck und die wirthſchaftliche

er ſelbſt; was ſie ihm ſonſt noch anthut; und welche leidige Ironie ſie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach ſeiner Weiſe; er möchte ſich gern überreden, daß ſie im Grunde gar nicht exiſtirt, dennoch bekämpft er ſie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die ſeinen ganzen Abſcheu ausdrücken, verſichert er: ſie werde wenigſtens noch vernichtet werden, wenn ſie es nicht ſey.

Es könnte noch die Frage entſtehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur, den gegen die Naturphiloſophie, oder ob der Ingrimm gegen dieſe erſt auch den höchſten Abſcheu gegen jene erzeugt habe? Allein man kann ſchwerlich anſtehen, ſich für die Urſprünglichkeit jenes Haſſes zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geſchworen; nur rückwirkend hat die Naturphiloſophie die Flammen deſſelben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu ſchöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, ſo müßte ſie dem in der Feuerqual der Subjektivität ſtehenden Willen ein Gift ſeyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von ſich ſtößt. Geuß in ein kochendes und ſiedendes Metall einige Tropfen erfriſchenden Waſſers, und ſieh wie es mit Ziſchen und Sauſen auffährt; eine ſolche Exploſion iſt es, wodurch ſich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeſchnitten iſt, in Herrn Fichte Luft gemacht hat.

Ihm iſt Naturphiloſophie nur begreiflich, als her-

vor-

vorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienste der Begier steht, das allein auf die Person zurückgeht, das ebendeßhalb zurückstrebt in das, wovon das Leben der Person abstammt — in die sinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturspekulation ist. (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich schwache, oder eine schwache Sache vertheidigende Menschen, als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unsittlichen Charakter derselben zu schieben, und aus diesem als ihrer verborgnen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle lästige Untersuchung und weitere Vertheidigung Ein für allemal erspart. — Merkwürdiges ist daher in jener Deduktion der Naturphilosophie nichts, außer etwa, (wenn man dieß so finden wollte), daß — auch Hr. Fichte sich zu dieser Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth ist allein das Geständniß, das sie in sich schließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken vermocht habe; und dieses ist denn — man kann nicht sagen die Meynung sondern — die Gesinnung, welche im Gegensatz der Naturphilosophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich sie in der Natur nichts erblicken, als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust — darum soll sie zerbrochen und verdammt seyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abscheulich erscheinen, wenn sie keine Versu-

chung der Begier empfinden ſollen; wäre ſie das Gegentheil von dem, ſo lieſe ihre vermeynte Tugend, oder wenigſtens die der übrigen Welt, als deren Vormünder ſie ſich betrachten, die höchſte Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Gränzen des Bewußtſeyns und der Wirklichkeit — damit es nicht durch die Unreinheit, die ſie aus ſich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem ſie die Natur als haſſens- und vernichtungswerth darſtellen, verlangen ſie doch, daß ſie bleibe, damit ſie etwas haben, das ihr Herz haſſen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger ſey, der nur Eines will, ſondern ein ſtreitender, und in dem ein zweyfaches Begehren liege. Indeß ſie ſich anſtellen für die Ehre Gottes zu ſtreiten, ſtreiten ſie im Grunde für eben dieſe ungöttliche Welt, die ſie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen ſie ſie nicht, wohl aber als eine ungöttliche. — Es giebt nur Eine Art, den Zwieſpalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das Eine iſt, das andre aber nicht iſt. Da nun wir jenen Gegenſatz allerdings, aber ſo aufheben, daß wir die Exiſtenz des Ungöttlichen völlig läugnen und behaupten, daß allein das Göttliche iſt: jene aber dennoch wegen dieſer Aufhebung ſchreien und uns einer Natur-Vergötterung anklagen, ſo iſt klar, daß es ihnen grade nur um jenes Niedrere, oder nach unſrer Meynung, gänzlich Nicht-ſeyende und Ungöttliche zu thun iſt. — Wir

ſind weit entfernt, irgend einem dieſer Schreienden Schuld zu geben, daß er ſich dieſe Welt als ein Werkzeug ſeiner Luſt oder Begier erhalten wolle. Uns iſt ihre Perſönlichkeit völlig gleichgültig, wir wiſſen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieſer zu thun: überdem ſind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bey den meiſten ganz wo anders liege als in ihrer Luſt; vielmehr eben in ihren moraliſchen Begriffen: denn dem Willen, welcher nur ein einiger iſt und nur Eines will, iſt es kein Verdienſt dieß Eine zu wollen: jene aber wollen ein Verdienſt, und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde iſt im Tiefſten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlornen und von Gott ausgeſtoßnen Welt. Sie ſelbſt zwar verlangen nicht Sünder zu ſeyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, ſo wär' es auch das Verdienſt und es bliebe allein der Glaube d. h. die Geſinnung, die ſelbſt göttlich iſt, und nur Göttliches ſieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es iſt, der ſie ihr höchſtes Intereſſe weihen.

Nach unſren Beweiſen iſt es durchaus unmöglich, daß an ſich, oder objektiv irgend ein Ungöttliches ſey; ſein Daſeyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empiriſchen, abſtammen. Hier iſt demnach der Punkt, wo unſre Lehre, wie alle andre Philoſophie, an die Bildung des

menſchlichen Lebens ſelbſt verweiſen muß und dieſe als eine nothwendige Foderung in ſich aufnimmt. Ehe in Geſinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgeriſſen iſt, wird ſie immerfort ihre Zweige auch hinüber in die wirkliche Welt treiben und dieſe verkehren, und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten, Aeußerungen ächter Sittenlehre, ſondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich ſage, daß ſie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß beſtätigt, ſondern gefodert hat, und fodern mußte, um ſelber zu beſtehen. Das Gefühl, das von dieſer Sittenlehre aus ſich verbreitete, konnte kein anders als jenes, der Wiſſenſchaft dieſer Zeit allgemeine, ſeyn, daß Gott weſentlich, nämlich als wirklich, todt iſt, und als ſolcher nur aufzuwecken durch Kraft unſres Gedankens, und als unſer Geſchöpf: die Sicherheit mit der dieſer Gedanke denen, welche die freudige Botſchaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeſchrieben wurde, beweißt nur, wie tief allen Denkern jene Meynung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unſre Väter ſind ſtark geweſen, im Glauben, ohne den falſchen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienſtes. Die Frage ihres Herzens und Geiſtes war: Tod, wo iſt dein Stachel, Hölle, wo iſt dein Sieg? Statt deſſen haben die Gelehrten durch ihre Meynungen den Tod wieder eingeführt und ihre, die Natur mechaniſch verkehrende, Sy-

steme, über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unsres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffne und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen läugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsre Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beyden Pole des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen; die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist Etwas getreten, das von beyden nichts enthält, und beyde von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern daß unsre Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die

Folgen derſelben ruhig tragen, und als eben ſo viele Beweiſe von der Wahrheit deſſen aufnehmen, was ſie von der Beſchaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich ſelbſt mich wundern darüber, daß ich nun ſchon lange Zeit hier und da noch mit Gründen beſtritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der perſönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geiſtloſen, nach Gelegenheit und Umſtänden, viel Böſes gethan, der Phariſäer und Heuchler nicht geſchont, manchem derſelben das Schaafskleid ausgezogen und die innre Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindeley aller Art herzlich gram geweſen, und habe dadurch mein böſes Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundſätze der Ehre gerechnet, ſo geſchähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wiſſen, daß die innre Ehrloſigkeit ſich ſelbſt, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geſchadet wird, wenn ſie als ſolche hingeſtellt wird. Der Menſch, dem mein Ohr und meine Thüre verſchloſſen iſt, kann dpch hingehen, und mich öffentlich verläumden; und er kann wiſſen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat, vor mir zu erröthen. Ein andrer kann durch verſtandloſe Schriftſtellerey, mit von mir entlehnten Worten und Ideen, ſein Leben gefriſtet haben, und noch friſten, und wenn es die Zeit ſo mit ſich bringt, noch immer mit denſelben Ideen, ein Buch voll Schmähungen gegen mich ſchreiben; das

bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, ſondern macht ſeinem Muth und ſeiner freien Denkungsart Ehre. Ich ſelbſt bin dem Publikum meines Wiſſens nie mit meiner Perſon läſtig geweſen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß iſt ein neuer Beweis meiner Verſtocktheit, und es muß wohl erlaubt ſeyn das Aergſte von dem zu denken und zu ſagen, der das Publikum ſo gar nicht zum Zeugen ſeines Herzens, und ſeiner perſönlichen Gefühle gemacht, ſondern immer nur von der Sache, oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weiſe, geredet hat.

Das alles iſt ſonach in der Ordnung und das Gegentheil wäre verwunderſam, nicht aber, daß es nun alſo iſt. Wenn aber an der Kraft deſſen, wogegen dieſe Anſtalten gemacht werden, ſonſt gezweifelt werden könnte: ſo würde ſie daraus allein erhellen, daß, ſo viele gegen ſie ankämpfen, zugleich ihr Innerſtes bis auf den tiefſten Grund offenbaren müſſen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, ſondern Männer, die ſonſt Grundſätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, beſonders im wiſſenſchaftlichen Verkehr, ſelbſt, in Bezug auf ſich, gefodert, jetzt eben dieſe, gegen ſie verläugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte ſich ſelbſt in dieſe Klaſſe von Streitenden geſetzt hat.

Nachdem alles frühere gegen die Naturphiloſophen ſich nicht hinreichend beweiſen wollte: ſo ſollen dann

(Gr. S. 265. f.) folgende Züge ihrer Persönlichkeit den Ausschlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, sondern bestimmt und wie (S. 264.) ausdrücklich unterschieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß sie die Naturphilosophen seyen, — diese also, die Naturphilosophen, berauschen oder begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. — Hr. Fichte sagt nicht: der Urheber bedient sich solcher Mittel, allein zunächst, denkt er, und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht, nachtheilig von ihm zu reden, eben dieses vorlängst von ihm, mit dem Zusatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit; auch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen; und ein altes Sprichwort sagt: verläumde nur herzhaft; immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde; denn irgend woher muß er ihn doch wissen, da er ihn als ein Faktum behauptet, sonst wäre er in dem Fall, wissentlich eine Unwahrheit, oder (was dasselbe ist) eine Erdichtung vorgebracht zu

haben. Oder hat er auch auf dieses nur geschlossen, und räsonnirt er, wie die Juden am Pfingstfest, als sie Sprachen vernahmen, die sie nicht verstanden, und müssen alle, welche Er nicht versteht, voll süßen Weines seyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungnen Begeisterung an sich? — (Wir haben ganz andre Urtheile über sie gehört) — vielleicht aber für Herrn Fichte, dessen Geistesvermögen, wie leicht nachzuweisen ist, sich auf ein paar Ideen (wenn man sie anders so nennen kann), beschränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitschweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verschwemmung der Gedanken Er seine schriftstellerische Kunst nennt. Hr. Fichte giebt einigemal zu verstehen, daß es uns an Klarheit über unsre eigne Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenschaft davon geben können. Wie es mit der Fichte'schen Klarheit und Durchsichtigkeit stehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der in's Unendliche fort alles mögliche erscheint, lediglich, wenn reflektirt wird, ist wohl durchsichtig genug: das Durchsichtigste aber ist das Vakuum, und demjenigen ist leicht, immer klar zu scheinen, der sich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verstand das Dunkel erst anhebt. — Nach der Fichte'schen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarste Mann des Jahrhunderts, da er sicher in jedem Augenblick seinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath übersieht und von jedem Theil genau weiß, in wel-

ches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unsrer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel, nur daß er uns Rede stehe, anstatt in's Allgemeine hinein, und aus seinem Winkel heraus auf uns zu schmähen und zu schimpfen. Kann trunkner Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, frostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichte'sche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heut zu Tag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe, durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck. (Gr. S. 260.). — Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darinn einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Gränze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Gränze wirk-

lich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Gränze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibnitz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft, und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben, den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des innwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abentheuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten, und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben, und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwär-

mern mit dem gemüthlichſten Gelehrtenſtolz reden; obgleich nicht abzuſehen iſt, worauf er ſich gegen ſie im Allgemeinen ſo viel einbildet, wenn es nicht iſt, daß er orthographiſch ſchreiben, Perioden formen kann, und die Façons der Schriftſtellerei in ſeiner Gewalt hat, anſtatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie ſie es empfanden, alſo auch es offenbarten. Nur wer ſchon klüger ſey, als jene, meyn Herr Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen, (Gr. ebendaſ.) und dünkt ſich alſo gar viel klüger, wie ſie: dennoch dürfte Hr. Fichte ſeine ganze Rhetorik darum geben, wenn er, in allen ſeinen Büchern zuſammengenommen, die Geiſtes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher ſogenannten Schwärmer kund giebt. Wenn ich an die vielen ſeelen- und gemüthvollen Ausſprüche unſres Leibnitz, Keppler und mancher andrer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unſinn gehalten werden müßten, ſo kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er ſich als den geiſt- und herzloſeſten unter allen nahmhaft gewordnen Philoſophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche ſind, wenigſtens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philoſoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich ſchäme mich des Namens vieler ſogenannter Schwärmer nicht, ſondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, ſobald ich mich

deſſen rühmen kann. Meine Begriffe und Anſichten ſind mit ihren Namen geſcholten worden, ſchon, als ich ſelbſt nur ihre Namen kannte. Dieſes Schelten will ich nun ſuchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernſtlich ſtudiert, ſo iſt es keineswegs aus Gründen der Verachtung geſchehen, ſondern aus tadelnswerther Nachläßigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen laſſen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten iſt erloſchen und bindet uns nicht mehr; denn ſie haben ihn ſelbſt durch ihr Thun an uns gebrochen und es iſt in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken, denn die Frucht die reif iſt, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geiſtern vieler Menſchen liegt ein Geheimniß, das da ausgeſprochen ſeyn will; und es wird ausgeſprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geſchiedenheit der Meynungen muß aufhören und alles zuſammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geſchrieben ſteht: Wehe euch die ihr den Schlüſſel der Erkenntniß haltet: Ihr ſelbſt kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was ſie der Einfalt überlaſſen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunſt und in edler Form, mit der ſie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu ſchmücken geſucht haben.

Eben dieß iſt unſer Verbrechen, und muß es ſeyn,

in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen, und in ihrer Kunst unterrichtet, der Disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderte Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen, selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsre Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unsrer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bey den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen: jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen an sich bringen und doch fortfahren, uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist

Wissenschaft bey mir: Jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz Anderes, wenn ich es ausspreche und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders, denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidig und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darinn, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der

Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unſres Thuns, ſeine Zuhörer und Leſer glauben machen will. Er ſelbſt weiß gar wohl, oder kann es wenigſtens wiſſen, wie ich es ſo ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Beſſere, denn Er, aufzuſtellen. Hätte ich ſo großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erſcheinen: ſo hätte ich den ſchlechteſten Weg auf der Welt dazu eingeſchlagen und es höchſt einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darſtellung des Syſtems der Philoſophie die Worte ſchrieb: „Es iſt nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinſtimmen" und als ich dort auf die redlichſte Weiſe äußerte „daß ſeine Sache noch weit von ihrem Ende ſey," und die Erwartung einer noch bevorſtehenden, ſeinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derſelben erregte, (Zeitſchr. f. ſpek. Phyſ. II. 2. Vorrede S. VIII. IX.). Es müßte alſo jene keck hingeworfne Behauptung ſtillſchweigend auf dem Grunde beruhn, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde, neu zu ſeyn, thun könne, indem er ſelbſt das A und das O, der Anfang und das Ende ſey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unſrer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müſſen, habe ich gleichwohl nur, ſoweit es zur Erläuterung meiner eignen Anſicht nothwendig war, und mehr durch dieſe ſelbſt, als durch ausdrück-

liche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat an sie nur von Weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte in's Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Gränzen der Wissenschaftslehre, grosmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordnen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der Vor-Kantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt: in der Regel daß während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns ver-

ſichert. Wer weiß, wo ſchon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wiſſenſchaftslehre hinauszugehen und dieſer Unrichtigkeiten und Unvollſtändigkeit nachzuweiſen ſuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel ſeine Gnade, daß wir nicht bey der Verſichrung, das ſeyen fruchtloſe Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf ſicherlich nicht einlaſſen, ſtehen bleiben, ſondern daß einer von Uns oder wenn dieß uns ſelbſt nicht mehr zuzumuthen ſeyn ſollte, ſtatt unſrer, ein in unſrer Schule Gebildeter daſtehe, der entweder die Nichtigkeit dieſer Entdeckungen beweiſe, oder wenn er dieß nicht kann, ſie in unſerm Namen dankbar annehme.“ (S. Jen. ALZ. 1799. Int. Bl. No. 122. S. 991. 992.) Warum hat nun ihn des Himmels Gnade alſo verlaſſen, daß er der Welt das Schauſpiel eines perſönlichen, von ſeiner Seite mit Erbittrung und in Verläumdung ausbrechenden Zwiſtes lieber als das eines aufrichtigen wiſſenſchaftlichen Streites geben wollte? Meynt er daß es meine Abſicht ſey, ihn perſönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieſer Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in ſeiner Polemik gegen meine Anſicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkührlichen und erdichteten Begriff derſelben ausgeht, und ſie ſchmäht ob er ſie gleich nicht kennt; ich habe die

Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes, Wesen, unendlich höher, als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst, in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich grade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht und konnte nicht anders.

Ich fodre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offenen Kampf gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unsrer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung, Verläumdungen gegen die aus,

die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Unfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter, und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!“

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andre Mittel, als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet, ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fodert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen, kurzweg, gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Seyn; und im Leben der Natur.